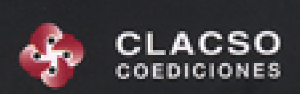
Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales

Boaventura de Sousa Santos





Actualis

Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales


Actualis





Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales

Boaventura de Sousa Santos





De Sousa Santos, Boaventura
Pensar el estado y la sociedad : desafíos actuales. - 1a ed. - Buenos Aires : Waldhuter Editores, 2009.

264 p. ; 20x13 cm. - (Actualis)

ISBN 978-987-25178-1-6

1. Movimientos Sociales. I. Título

CDD 303.484

Fecha de catalogación: 30/09/2009



Secretario Ejecutivo: Emir Sader

Secretario Ejecutivo Adjunto: Pablo Gentili

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO
Responsable Editorial: Lucas Sablich
Director de Arte: Marcelo Giardino

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Av. Callao 875 | piso 5º | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina
Tel [54 11] 4811 6588 | Fax [54 11] 4812 8459 | clacso@clacso.edu.ar | www.clacso.org

CLACSO cuenta con el apoyo de la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional (ASDI) 



Fotografía de cubierta: Eliana Ferraris
Diseño de colección: Facundo Carrique
Diagramación de tapa e interior: María Isabel Barutti

Impreso en Argentina
Hecho el depósito que previene la ley 11.723



Índice





Presentación

En marzo de 2007 hemos realizado unas jornadas de reflexión académicas con el título "Pensar el Estado y la sociedad: desafíos actuales", entre el Posgrado en Ciencias del Desarrollo de la Universidad Mayor de San Andrés (CIDES-UMSA), el Grupo Comuna y la Fundación por la Europa de los Ciudadanos, cuyos principales resultados publicamos hoy en este libro con el auspicio del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Si bien en esa oportunidad contamos con varios destacados intelectuales[1], sin duda resaltó la participación de Boaventura de Sousa Santos con sus profundas e innovadoras reflexiones interpeladas por los retos de las transformaciones actuales, y presentadas en numerosas e intensas jornadas de trabajo, como lo evidencia el índice mismo del libro.

Esta publicación, pues, materializa una iniciativa que articuló capacidades, fuerzas y preocupaciones de una amplia comunidad humana y académica, interesada no sólo en enfrentar el desafío de reflexionar sobre los cambios que vive el país *vis-à-vis*

1. Entre los internacionales: Emir Sader, Boaventura de Sousa Santos, Juan Carlos Monedero, Félix Taberna, Pablo Dávalos, Maristella Svampa, Ana María Larrea, Gemma Galdon; entre los nacionales: José Mirtenbaum, Gustavo Rodríguez, Fernando Mayorga, Cecilia Salazar, Luis Tapia, Gloria Ardaya, Roger Carvajal, Raúl Prada, Gonzalo Rojas, del mismo modo que líderes sociales y políticos del país: Román Loayza, Isabel Domínguez, Lázaro Tacoo.

los alcances de las ciencias sociales y las tareas de las universidades públicas para dar solución a los procesos políticos y de otra índole que vivimos, sino también en posibilitar la circulación de esas reflexiones por todo el país y por otros lugares de nuestra América.

Las cuestiones de las que trata el libro están atravesadas por los desafíos que coloca la necesidad de reunificación estatal de la compleja sociedad boliviana, de cara a la ampliación democrática de las relaciones entre Estado y sociedad en el marco de su actual proceso constituyente explícitamente descolonizador. Esta necesidad —expresada en la aspiración de un Estado plurinacional y social— no es fácil de abordar en una sociedad capitalista, como la nuestra, atrapada por una complejidad de contradicciones y relaciones de poder y opresión que no son sólo económicas, sino también patriarcales, coloniales y políticas. Estas mezclas de relaciones y su fluidez, en la perspectiva señalada, no pueden sino agregar brumas o incertidumbres sobre el futuro, cuyos rasgos a imaginar estarán impregnados por esa complejidad social y cultural.

Una palabra clave, por tanto, es la de desafíos asociados a la naturaleza de los cambios sociales, institucionales y políticos de los procesos constituyentes que viven Bolivia y otros países de la región; a las ciencias sociales y la universidad, hoy desafiadas a renovarse, a incorporar el conocimiento de la complejidad y de todas las maneras de producirlo, a contribuir en la comprensión y solución de los problemas políticos, económicos y culturales que nos plantean esos procesos hoy protagonizados por los

excluidos de ayer y orientados a remover estructuras, instituciones y saberes que producen y reproducen injusticias, que excluyen, desigualan y oprimen por causas económicas, coloniales, patriarcales y otras, como fuera dicho.

Necesitamos hablar de desafíos, cuando en las soluciones a esas estructuras y relaciones de poder que se impugnan —y que se buscan en un mundo en transición sin salidas predeterminadas— es inevitable e imprescindible explorar de manera profunda, amplia y rigurosa, en las múltiples alternativas históricas posibles, de entre las que los actores sociales y políticos deberán elegir las más deseables y legítimas.

Si los desafíos, como dice Boaventura de Sousa Santos, no son certezas sino aspiraciones creíbles que guían el rumbo futuro del movimiento de la realidad en términos institucionales (reinvención del Estado y de la democracia en clave intercultural, pluralismo jurídico, armonización de derechos colectivos e individuales), territoriales (nuevas formas y geografías de descentralización y constitución de autonomías, de nociones de tierra y territorio), y de socialidad (interculturalidad y reinvención de la solidaridad), ellos —los desafíos—, como señala Wallerstein, no son verdades sino mandatos para reflexionar la práctica y la política, para reexaminar nuestras creencias y teorías y las premisas que las sustentan.

Es decir, nuestros desafíos actuales son inicios de procesos de cambio y no su final, son procesos constituyentes que nos colocan —a su vez— ante otros retos, en la necesidad de descifrar y visualizar el horizonte o proyecto político que se busca, al menos en sus

objetivos o puntos de llegada, expuestos del modo más específico posible. Ellos tienen que ver, por un lado, con la necesidad u obligación de que los movimientos, actores sociales y políticos, entiendan e interioricen los procesos de la realidad, la naturaleza de los cambios y transformaciones que se proponen y protagonizan como alternativas históricas; y, por otro, con que los intelectuales contribuyan a esa comprensión con la producción de conocimientos, conceptos y categorías interpretativas del sentido de los procesos, echando mano del "arsenal" teórico y categorial disponible, pero poniendo en remojo sus premisas y conceptos a partir del aprendizaje de tratar con lo universal y lo particular en los análisis.

En esto, la universidad, sobre todo la pública, debe cumplir una tarea imprescindible de renovación y cambio de sus quehaceres académicos y de interpretación cultural de la realidad, en el marco de niveles de autorreflexividad serena, plural y responsable, para acompañar los procesos de cambio y los de su propia renovación como mediadora cultural, que es parte de la colectividad y que —en su complejidad y pluralidad— construye también la realidad.

Las reflexiones contenidas en este libro, pues, deben contribuir a restablecer la imprescindible relación entre conocimientos y experiencias, entre teoría y práctica, que demandan los procesos emancipatorios nacionales y latinoamericanos en la transición que vivimos. Ésta —como dice Boaventura— deberá moverse en el experimentalismo propio que demandan circunstancias de incertidumbre y de ausencia de "recetas" de futuro, pero cuyo

carácter debería ser la multiplicación de formas de deliberación democrática como garantía para remontar el riesgo de su fractura y reversión.

Debemos agradecer a Boaventura de Sousa Santos las reflexiones que nos regala en esta publicación. Se refieren a la necesidad de imaginar los nuevos caminos emancipatorios, hoy difusos por las "disonancias" entre las teorías generadas al respecto y las emergencias de contradicciones, actores y prácticas que estuvieron ausentes en su construcción, pero cuyas tendencias se hallan instaladas en la realidad; por la dificultad que tienen algunos de los actores impulsores de la ampliación radical de la democracia de democratizarse ellos mismos o, como dice Boaventura, cuando no tiene sentido "[…] luchar por una democracia radical en el país y vivir en una ciudad donde no hay cultura democrática"; o por la falta de un sentido histórico claro sobre si el futuro será "poscapitalista" o un "capitalismo de otro tipo", a causa de la tensión entre la urgencia de los cambios y el largo plazo de las transformaciones del poder.

Asimismo, sus reflexiones se refieren a los desafíos que enfrentan en el momento actual las ciencias sociales en relación con sus teorías y premisas para dar cuenta de la realidad y sus posibilidades históricas. Boaventura enfrenta esos desafíos desde una posición ético-cognitiva-política, ya que plantea que no sólo se debe conocer desde lo visible y predominante, sino también desde las emergencias, desde la posición de los sujetos colonizados, explotados, oprimidos o invisibilizados, desde la necesidad de descolonizar. Es decir, desde la necesidad de romper con el

monoculturalismo del conocimiento por la vía de la ecología de saberes que articule los diferentes conocimientos y que considere las posibilidades de transformación y, en consecuencia, articule razón e ilusión, porque conocer es también imaginar formas de conciencia y de vida.

Ese desafío —en palabras del autor— pasa por la interculturalidad como expresión de solidaridad que supone el reconocimiento del otro; por procesos transescalares o de construcción de un conocimiento edificante que se haga cargo de sus consecuencias; pero, sobre todo, pasa por la necesidad de sacudirse de la incomodidad que causan las teorías que sostienen la opresión. Es ese desafío el que precisamente asume Boaventura de Sousa Santos, convencido de que no hay otra manera posible mediante la cual la práctica intelectual y los intelectuales puedan contribuir a la comprensión de la realidad y de sus posibilidades de transformación; la producción de conocimientos, de conceptos y categorías interpretativas del sentido de los procesos de la realidad, utilizando el bagaje teórico y el categorismo disponibles, pero cuestionando sus premisas y conceptos a partir de la incomodidad señalada y de sus ausencias. Pero, además, a partir de una reinvención de la emancipación social que remonte las diferentes formas de sufrimiento humano causadas por el capitalismo.

Éstas y muchas otras reflexiones, incluidas aquellas sobre los desafíos de la universidad, se encuentran en este libro, cuya lectura espero que nos inspire para inventar nuevas teorías, nuevas interpretaciones y soluciones a los problemas del proceso político que vivimos en Bolivia, que impidan los riesgos de fractura o

desunión que nos amenazan si no asumimos los retos de acoplar la riqueza de este proceso de transición con la teoría crítica existente y la que podamos imaginar e inventar.

Ivonne Farah H.
Directora CIDES-UMSA
La Paz, octubre de 2008

1 | Reinventando la emancipación social

Alianza Francesa, 26 de marzo de 2007

Boaventura de Sousa Santos

Es un enorme gusto estar por primera vez aquí, en Bolivia. Pienso que vivimos un tiempo que exige que las soluciones a los problemas políticos sean discutidas en un campo más amplio de debate sobre los conocimientos, sobre la epistemología y sobre la teoría.

Hoy me voy a concentrar en los aspectos políticos, señalando que vivimos un tiempo paradójico que nos crea, por un lado, un sentimiento de urgencia —es decir, tenemos que actuar ahora porque ya no aguantamos más la injusticia social en el mundo y porque hay un colapso ecológico—, mientras que por otro lado está la guerra, que parece la mejor manera de resolver los conflictos. Marx decía que el capitalismo tiene una capacidad destructiva, y parece que en este momento tenemos mucha más destrucción que creatividad. Sin embargo, por otro lado hay un sentimiento opuesto, que es el sentimiento de que, dada la amplitud de los problemas que enfrentamos, necesitamos cambios muy complejos y muy amplios, que son cambios civilizacionales: necesitamos otra civilización. Ya no basta tomar el poder; hay que transformar el poder, hay que transformar las sociedades.

De alguna manera pensamos que, al punto que llegamos, los instrumentos que fueron creados para lograr una emancipación

social están produciendo el efecto opuesto, un efecto perverso. Hoy sabemos que se violan los derechos humanos para, aparentemente, preservarlos; se destruye la democracia, aparentemente para defenderla; se destruye la vida, aparentemente para defenderla (un millón de personas ha muerto en los últimos cuatro años en Irak). O sea que hay una contradicción tan fuerte que parece que el concepto de revolución, si hoy es aceptable, tiene que ser entendido no en una concepción de Marx, pero probablemente sí en una concepción de Walter Benjamin.

Para Walter Benjamin la revolución no era el motor de la historia; era un freno antes del abismo. Es decir que tenemos que crear una revolución para impedir que caigamos en el abismo, y me parece que eso es lo que está pasando. Con esta idea de los tiempos muchas cosas están confundidas: está confundida la idea del corto plazo con la idea del largo plazo, porque por un lado hay una urgencia de dar prioridad a la táctica, a alianzas heterogéneas, limitadas, etcétera, y por otro lado es necesario dar prioridad a las estrategias, a un concepto ideológico del futuro y de otra sociedad. Entonces hay una desestabilización entre los conceptos de largo y de corto plazo, y también una confusión o una desestabilización entre los conceptos de reforma y de revolución.

La reforma, como ustedes saben, fue siempre el proceso de cambio a través de elecciones. Nosotros tenemos hoy procesos reformistas que parecen revolucionarios; es el caso, probablemente, de Bolivia y de Venezuela. Por otro lado, tenemos procesos revolucionarios que parecen reformistas, como el de los zapatistas en Chiapas. Y tenemos, como acostumbro a bromear un poco al respecto, procesos reformistas que ni siquiera reformistas

parecen, como el caso de Lula en Brasil. Entonces, de todo esto resulta que es necesario reinventar la emancipación social.

Hay otro factor que caracteriza a nuestro tiempo: la relación entre teoría y práctica. Nunca la disonancia, la discrepancia entre teoría crítica y teoría política de emancipación y práctica de emancipación ha sido tan grande como en la actualidad. ¿Por qué? A mi juicio, primero, porque probablemente la parte más grande de la teoría crítica fue desarrollada en el norte global, en los países del Atlántico norte, mientras que las prácticas novedosas, transformadoras de la sociedad están ocurriendo en el sur global. Entonces hay aquí una invisibilidad recíproca dentro de una práctica que cada vez es más subteorizada y una teoría que parece irrelevante para las prácticas novedosas que están ocurriendo en nuestros países.

En segundo lugar, en los últimos treinta años surgieron nuevos agentes, nuevos actores, nuevas luchas sociales y políticas, nuevas formas de agencia que no están debidamente teorizadas por una teoría crítica; los movimientos indígenas, los movimientos de mujeres, los movimientos de gays y lesbianas son ejemplos de esto. Entonces, pienso que esa discrepancia creó una relación casi de trampa entre teoría y práctica: para la teoría la práctica es un fantasma y para la práctica la teoría es un fantasma, y no hay realmente una buena coordinación. Por eso acostumbro a decir que no necesitamos alternativas, sino que necesitamos pensamiento alternativo de alternativas, porque muchas alternativas existen hoy, pero no son reconocidas como tales; son marginadas, son invisibilizadas, son excluidas, son despreciadas y también desperdiciadas. Por eso pienso que debemos

partir de este diagnóstico para evaluar correctamente cuáles son los pasos que debemos dar.

Primer paso: aprender con el Sur. Estoy produciendo, con mucho trabajo, lo que llamo Epistemología del Sur, que es una comprensión del mundo mucho más amplia que la que nos da la comprensión occidental, y que a pesar de ser cada vez más clara, no está todavía contabilizada en las soluciones políticas y teóricas que por ahora tenemos. Entonces hay que aprender toda la riqueza práctica y también teórica que en el sur global ha surgido en las últimas décadas. Para eso es necesario pensar que la diversidad del mundo es inagotable, por lo que no hay una teoría general que pueda surgir y dar cuenta de toda esta diversidad del mundo. Cuando hablamos de reinventar la emancipación social, probablemente debamos usar la palabra en plural: emancipaciones sociales. Aquí, por otra parte, con la idea de la diversidad, surge el problema de la interculturalidad, y lo importante de la interculturalidad es que no es una cuestión solamente cultural, sino una cuestión política, y por eso tiene que ser tratada a nivel de dos temas que voy a tratar más detalladamente: el Estado y la democracia.

El segundo paso es una lectura amplia de las contradicciones de las sociedades capitalistas. No se trata solamente de la contradicción entre capital y trabajo, que es importante, sino también la contradicción entre capital y naturaleza, la contradicción entre individuo e identidad cultural, y, asimismo, la contradicción entre colonizador y colonizado.

Hoy trataré de demostrar que el capitalismo nunca ha existido sin colonialismo y que actualmente, para entender nuestras

sociedades, tenemos que partir de la idea de que son sociedades no solamente capitalistas, sino también sociedades coloniales. Es decir que el colonialismo no terminó con la independencia; continuó, siguió siendo ejercido por mecanismos nuevos y por algunos bastante viejos, como intentaré demostrar.

El tercer paso es una concepción muy amplia del poder de opresión. El poder tiene varias fases, y yo identifico en mi trabajo las siguientes: la explotación (capital-trabajo), el patriarcado (hombres-mujeres), el fetichismo de las mercancías y la diferenciación identitaria desigual. Éstas crean el sexismo, el racismo, las limpiezas étnicas y la dominación, que recurren a asimetrías de poder entre sujetos políticos iguales en teoría pero no en la práctica, y al trueque desigual. Entonces hay aquí un conjunto enorme de relaciones de poder que resultan todas de diferentes maneras de caracterizar la parte más débil en una relación de poder. En una relación de poder hay un opresor y un oprimido, una parte fuerte y una parte débil. Pero hay distintas maneras de caracterizar al más débil; una es llamarlo inferior, otra es llamarlo ignorante, otra es llamarlo retrasado o residual, llamarlo local o particular, llamarlo improductivo, perezoso o estéril. Éstas son las cinco formas por medio de las cuales los mecanismos de poder caracterizan a la parte más débil, y las diferentes formas de poder se distinguen por la manera en cómo organizan estas diferentes caracterizaciones; son constelaciones de discriminación que existen.

Un cuarto paso, a mi juicio, es reconocer muy bien lo que está pasando en las sociedades capitalistas contemporáneas. Podemos decir que seguimos en sociedades capitalistas, pero hay cambios, cambios muy profundos. ¿Cuáles son los más importantes? A mi

juicio, el primero es que el capital se está liberando de los lazos políticos que tenía antes a través de su vinculación al Estado y a las políticas sociales. Hay un proceso de proletarización y otro de desproletarización intensos, con una consecuencia fuerte de fragmentación de clases. Hay una nueva política de desposesión de los campesinos, de los indígenas, de las estructuras de producción local; hay un aumento de violencia estatal; hay, por otro lado, una destrucción de la propiedad pública, de los servicios públicos mediante la privatización. La propiedad pública es un ahorro, una inversión del país, y cuando se privatiza ese ahorro o esa inversión, se la destruye.

Hay una militarización cada vez más grande, sobre todo en este continente, y particularmente en la Amazonia, y eso para mí es una de las señales más peligrosas de lo que está pasando. Pienso que la región andina va a estar incluida en el mismo proceso de militarización que se pretende. Hay, por otro lado, una criminalización de la protesta social: ustedes saben que, siguiendo una decisión del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, los países fueron obligados a aplicar nuevas leyes antiterroristas. Yo vengo de Perú y de Chile donde 800 líderes indígenas están incriminados por leyes antiterroristas, es decir que fueron considerados terroristas. ¿Por qué? Porque bloquearon carreteras, y en Chile y en Perú bloquear una carretera es un acto terrorista. Por otro lado, finalmente, hay culturas populares muy industrializadas que crean una cultura de resignación y de resistencia para una sociedad distinta.

Un último paso es un llamado de atención a lo que yo llamo la sociología de las emergencias, es decir, prestar atención a las

señales de cosas nuevas, de resistencias nuevas, de luchas que por ahora son locales, no muy desarrolladas, embrionarias, que traen en sí la aspiración de una nueva sociedad. Son nuevas formas de acción, nuevos actores, y por eso están creando una otra radicalidad de lucha. Yo pienso que es importante reconocerlo: la radicalidad de la lucha hoy no se mide por los medios que se usan —por ejemplo, elecciones— sino por el modo en que aquélla afecta al capitalismo. Cuando el capitalismo se siente afectado —una petrolera, una empresa minera, etcétera— hay una lucha radical.

Veremos cuáles son las características estratégicas de las resistencias que hoy por hoy se dan en el continente.

Primero, hay diferentes lenguajes, nuevas narrativas, diferentes sueños de una sociedad nueva y distinta, hay nuevos imaginarios de problemas y nuevos imaginarios de soluciones.

Segundo, hay nuevos actores y prácticas nuevas transformadoras, hay nuevas formas de organización. Miren, por ejemplo, la lucha continental contra el ALCA y su éxito. Yo fui testigo de la creación de la Coordinadora Andina de las Organizaciones Indígenas en el Cuzco. Es el primer acto fundacional indígena a nivel del continente.

En tercer lugar, hay una nueva territorialidad de la que voy a hablar un poco más adelante, pero que muestra que en las sociedades hay formas de crear territorios autónomos, donde se crean sociedades autónomas alternativas al capitalismo mismo. Los territorios indígenas han sido siempre un buen ejemplo, pero podemos mencionar las juntas de buen gobierno en México, los piqueteros en la Argentina, las insurrecciones urbanas de Oaxaca, de

Buenos Aires o de El Alto, que realmente crean territorialidades nuevas. Algunas son fugaces, pero muestran la posibilidad de una alternativa.

En cuarto lugar, hay una nueva política de legalidad e ilegalidad. Las nuevas resistencias son muy pragmáticas, utilizan la legalidad que está a su disposición, pero también medios ilegales. Hay una forma de utilizar la ilegalidad que puede ser totalmente pacífica, pero no está en el marco del derecho oficial.

En quinto lugar, las resistencias apuntan a lo que podríamos llamar desmercantilización de la vida, es decir, las cooperativas, las organizaciones económicas populares, las nuevas formas de servicios de organizaciones comunitarias que están produciendo valores de uso y no valores de trueque. Me parece que ésta es una característica importante.

En sexto lugar, hay una relación nueva entre seres humanos y naturaleza, y aquí el campo para establecer alianzas es enorme: ecologistas con campesinos y con indígenas, precisamente porque todos comparten la aspiración de una nueva relación entre los humanos y la naturaleza. Estas alianzas se van a dar también en el dominio de los transgénicos, donde ecologistas y campesinos se unan. Por ejemplo, el estado de Paraná, en Brasil, se ha declarado un estado libre de transgénicos porque en ese país la soja, sobre todo, es totalmente transgénica. Imagínense que los productores de soja de Santa Cruz declaren a Santa Cruz un departamento libre de transgénicos; sería una cosa muy importante para el país.

En séptimo lugar, es muy importante anotar que esta lucha es por la igualdad pero también por el reconocimiento de la diferencia.

Por último, los nuevos objetivos combinan de una manera muy interesante y novedosa lo utópico con lo que es eficaz por ahora. Yo pienso que hoy estamos en un proceso en que se están creando nuevos derechos fundamentales: el derecho al agua, el derecho a la tierra, el derecho a la energía, el derecho a la biodiversidad y el derecho a los recursos naturales. Nada puede ser más fundamental porque la supervivencia de la gente está basada en eso, y me parece que ésa es una característica.

Y probablemente la última (no me puedo alargar demasiado) es una insistencia en la educación popular: antes la gente se movilizaba, pero los líderes sabían lo que hacían y los de abajo seguían a sus líderes sin razones. Hoy, cada vez más, la gente quiere razones propias para movilizarse, y se exige una otra forma de educación popular.

Todas estas resistencias están dando lugar a cuatro consecuencias, de las cuales voy a tratar dos.

El neoliberalismo dice que no hay alternativa para la economía, pero están surgiendo alternativas económicas; también están surgiendo alternativas al Estado moderno y a la democracia. Voy a referirme al Estado y la democracia. Primer punto, vivimos un período de actos fundacionales. Es decir, pienso que sobre muchos procesos que estamos viviendo en el continente existe la sensación de que son actos fundacionales, una nueva democracia, un nuevo Estado.

Todo acto fundacional tiene las siguientes características: es originario, es incompleto y es confuso. Es confuso porque es semiciego para los que lo conducen y es confuso para los que se oponen a él. Esta combinación de semiceguera y semiinvisibilidad

crea las confusiones propias de los procesos de transición. Claro que un proceso de este tipo exige una atención analítica, pero aquí está la dificultad: cuanto más necesaria es la reflexión analítica, más difícil es hacerla, y eso es también típico de los procesos transicionales y fundacionales. ¿Cuáles son los desafíos que vamos a enfrentar?

Primero: cómo articular identidad cultural con interculturalidad igualitaria y a ambas con la reforma política del Estado y con una nueva democracia. Y es que en un momento fundacional todo se vuelve problemático; por ejemplo, conceptos básicos se vuelven muy conflictivos, como el concepto del bien común, el concepto de identidad nacional, el de solidaridad nacional, el de continuidad territorial; todo eso está en cuestión.

En segundo lugar, el desafío de cómo articular formas propias de organización y movilización con la participación política en el marco de las instituciones todavía dominantes en el período transicional.

El tercer desafío es cómo superar divisiones internas cuando el apego a la unidad es tan fuerte como el apego a la diversidad.

En cuarto lugar, cómo articular diferentes niveles y diferentes tipos de lucha por la autodeterminación local, regional, nacional, política, cultural, económica y para los pueblos indígenas. Un reto especial es cómo transformar energías que vienen de caminos milenarios en estrategias políticas que son ambiciosas pero que, al mismo tiempo, tienen que tener un impacto positivo aquí y ahora en la vida de la gente, porque de otra manera se desacreditan. Cómo consolidar ganancias políticas y hacerlas irreversibles. Cómo construir alianzas que cumplan dos condiciones: no quitar a las luchas su carácter y concentrarse en cuestiones

productivas. Muchas veces, en estos períodos fundacionales, las luchas más duras son las más irrelevantes: las luchas que son del dominio simbólico y que no deciden, de hecho, nada fundamental. Ésta es la turbulencia característica de un proceso fundacional y transicional.

Vamos a ver en qué contexto debemos discutir estas cuestiones en este continente, que es distinto del africano y del asiático. Yo pienso que el contexto implica una doble característica: la interculturalidad y la poscolonialidad. En Bolivia y en el continente en general veo que mucho se ha discutido la cuestión plurinacional, pluricultural, intercultural, pero no la cuestión poscolonial, y a mi juicio las dos son igualmente importantes. Claro que el problema de la interculturalidad tiene de inmediato una dificultad, y es que presupone una cultura común pues sin ésta no hay interculturalidad. ¿Cuál es la cultura común? Es la manera específica en que la sociedad va a vivir y a organizar su propia interculturalidad; ésa será la cultura común.

Y el aspecto poscolonial es fundamental para entender lo que pasa en Bolivia, en Ecuador o en Brasil hoy en día. Es lo que va a determinar que la interculturalidad en Bolivia sea distinta de la interculturalidad en Bélgica, o que la interculturalidad en Irlanda del Norte o en Bolivia sea distinta de la de Canadá. Lo poscolonial significa para mí el reconocimiento de que el colonialismo no terminó con la independencia. Al contrario, continuó, y por eso los países del continente pasan por un doble proceso histórico, el proceso de la independencia y el de la posindependencia, y ahora están entrando en un segundo proceso: la poscolonialidad.

Miren cómo Brasil, por primera vez en su historia, admite que es una sociedad racista y que necesita una acción afirmativa y de discriminación positiva para las comunidades negras, afrodescendientes, casi doscientos años después de la independencia. Es decir que recién ahora los países están reconociendo su pasado colonial. Pienso que Álvaro García Linera, en su libro sobre el Estado plurinacional, reconoce de manera brillante esta poscolonialidad. Este reconocimiento va a significar también algo políticamente complicado pero sencillo de analizar: en un período transicional habrá necesidad de acción afirmativa y de discriminación positiva para resolver la injusticia histórica. El poscolonialismo es el reconocimiento de que hay una deuda histórica y que no basta pensar en el futuro para resolver las cosas; es necesario un encuentro con el pasado y ese encuentro con el pasado es la parte más dolorosa porque no se reduce a palabras, se trata de políticas.

Esto va a significar una cosa muy importante que yo llamo la geometría variable de los Estados. Es decir que no se puede aplicar el mismo concepto ni los mismos criterios a todo el país. Por ejemplo, si se acepta la idea de la poscolonialidad, el concepto de autonomía no se puede aplicar de la misma manera a poblaciones criollas y a poblaciones indígenas. Por eso me parece importante tener siempre este doble contexto intercultural y poscolonial. Nada puede ser aplicado de un modo uniforme para la construcción de un Estado poscolonial y plurinacional, pluricultural. El principio es que lo unificado no significa lo uniforme. Es decir, se puede ser unificado pero no uniforme, y eso debe ser discutido en diferentes niveles de

articulación entre interculturalidad, colonialidad y poscolonialidad. Yo voy a discutirlo al nivel de la institucionalidad del Estado y su territorialidad y al nivel de la democracia, por las formas de participación y de representación.

Pero esta articulación de interculturalidad y poscolonialidad, además de reconocer la injusticia histórica, va a reconocer otra cosa: que los consensos o soluciones que se van a generar nunca son falsos o verdaderos, son razonables o irrazonables. O sea que aquí no hay un concepto de verdad universal, hay una racionalidad que discurre en torno a razones, a consensos que se van generando.

Por otro lado, esta articulación exige que en este momento todas las soluciones —fundacionales, transicionales— sean transitorias, experimentales. Por ejemplo, voy a defender que la nueva Constitución de Bolivia debería valer sólo por dos años, no más, y que sea evaluada al cabo de esos dos años. No es posible, en un momento fundacional, tener una conciencia de todos los conflictos y de todas las posibilidades de lo que va a suceder. La posibilidad de perversidad es enorme. Intentaré demostrar un poco más adelante cómo es eso, pero lo importante aquí es ver que la articulación entre interculturalidad y poscolonialidad exige otra cosa, que es un nuevo bloque histórico, en el que los pueblos indígenas van a tener un nuevo papel protagónico, y eso también es nuevo en algunos países, sobre todo en Bolivia y en Ecuador. El bloque histórico tiene que pasar por eso. Un bloque histórico significa que no hay aislamiento; si hay un grupo protagónico, tiene que articularse con otros grupos, tiene que saber salir de sí mismo y entrar en diálogo con otros grupos sociales bastante heterogéneos.

Aquí hay desde un principio un problema para este bloque histórico: las lealtades indígenas no son solamente nacionales, son sobre todo locales y transnacionales. En este momento la lealtad continental está creciendo de una manera muy fuerte, como lo que pasó en Cuzco, lo que está pasando en las cumbres. Eso significa que los pueblos indígenas están produciendo un programa mínimo no negociable que va a ser presentado a todos los Estados, a todos los candidatos a nivel local o nacional en diferentes países. Ésa es una realidad que está en marcha y, naturalmente, hace que la constitución del bloque histórico sea mucho más difícil. Pienso que para superar estas dificultades, además de las lealtades cruzadas, hay necesidad de superar divisiones internas. Un mal muy peligroso es el extremismo identitario, por ejemplo, quién es el pueblo más originario. Empezar por ahí es una invitación al desastre; es necesario luchar contra la fragmentación y el fraccionalismo y también contra el aislamiento. En segundo lugar, también dentro del movimiento originario es necesaria la traducción intercultural, que no se da simplemente entre poblaciones indígenas y poblaciones eurocéntricas o de eurodescendientes; es necesaria también dentro de los movimientos indígenas. Los diálogos son distintos cuando estamos en contra de algo, o en posición de algo o cuando estamos para proponer algo, y en este momento fundacional se está pasando de la oposición a la proposición, que son dos tipos de diálogo, dos tipos de competencias muy diferentes que hacen necesaria una nueva pedagogía política para fortalecer los liderazgos.

Voy a entrar ahora en los dos grandes temas: la democracia y el Estado. Simplemente quiero decir que la democracia liberal es,

por varias razones, una democracia de muy baja intensidad, no garantiza las condiciones de igualdad política, reduce la participación en el voto, es vulnerable a la participación y no reconoce otras identidades que las individuales. Pero es contradictoria, y es contradictoria porque puede ser utilizada —y está siendo utilizada— para desarticular el poder de los de arriba. Así pasó en Venezuela, así pasa en Bolivia. Sin embargo, no puede sustentar un nuevo pacto político.

Es decir que hay que inventar nuevas formas de democracia sin rehusar los principios de la democracia liberal, hay que integrar estos principios en una concepción más amplia que pasa por dos pilares. El primero es el uso contrahegemónico de la democracia representativa, o sea la lucha por una democracia más amplia, sin descalificar la democracia electoral; ésa es una lección reciente de las luchas del continente. El segundo pilar es el desarrollo de nuevas formas de democracia participativa para crear una democracia intercultural, una democracia en que las reglas de debate y decisión sean multiculturales. En un proceso con reglas de debate y decisión monoculturales no va a haber democracia intercultural.

Debo decir que cuando el pacto político por la Constituyente en Bolivia eliminó la doble representación por el voto y por usos y costumbres, fue, de hecho, una manera monocultural de resolver una cuestión intercultural, y ése es un muy mal principio para un proceso intercultural. La democracia intercultural parte de la idea de que hay formas de inclusión que son formas de exclusión; por ejemplo, dar el voto a gente que no tiene condiciones para ejercerlo de una manera positiva. Entonces las formas de inclusión

pueden ser formas de exclusión siempre y cuando no se definan las reglas de debate; no hay democracia intercultural y poscolonial si en el proceso del período transicional no hay sistemas de acción afirmativa y de discriminación positiva. Por eso, la democracia intercultural significa reivindicar la demodiversidad.

Hay una enorme diversidad de formas democráticas, y esa diversidad se está perdiendo. En los años sesenta, por ejemplo, también en el mundo eurocéntrico había democracia popular, democracia representativa, democracia participativa, democracia directa. En treinta años todo se eliminó y pasamos a hablar directamente de democracia representativa; se perdió la demodiversidad y hay que reconquistarla. ¿Cómo se logrará? Pues articulando siempre el doble principio de la interculturalidad y la poscolonialidad.

En primer lugar, hay que encontrar criterios distintos de representación política. La representación no puede ser solamente cuantitativa, la que sale del voto. Es cierto que ésta es importante, no se puede descalificar, pero hay otras formas de representación cualitativas que provienen de la historia, de los usos y costumbres, de la calidad, del desenvolvimiento de la gente. Los movimientos sociales, por ejemplo, son una representación cualitativa difícil de organizar porque es nueva, pero hay que pensar en ella porque ahora está emergiendo y hay que darle una forma política, lo que es muy complejo. Pero, además, esta representación cualitativa puede contener elementos cuantitativos, es decir, la representación de una región o de una autonomía o de una comunidad, puede ser mayor o menor según sea el tamaño del grupo o la dispersión territorial. De modo que hay procesos de articulación

entre lo cualitativo y lo cuantitativo que deben ser considerados, y para eso va a ser necesaria otra articulación entre partidos y movimientos sociales.

Por eso miramos con preocupación lo que pasa en Venezuela; siempre debe haber pluralidad de partidos y aquí el trabajo de Juan Carlos Monedero es importante para advertir lo que pasa en ese país porque los partidos, aunque tienen todos los defectos, tienen una ventaja muy grande: no tienen los defectos del partido único. Pero los partidos tienen que transformarse por dentro si quieren articularse con los movimientos sociales y respetarlos. En segundo lugar, la participación de origen europeo tiene enormes virtudes: presupuestos participativos, consultas populares, referéndum, iniciativas populares, contralorías sociales, todas ésas son formas que ya están en el terreno y que pueden ser ejercitadas, practicadas y aplicadas de maneras muy distintas. Comparen, por ejemplo, una consulta popular en la sociedad brasileña o portuguesa con una consulta en Chiapas: son dos tipos de consulta muy distintos, pero son consultas y estas consultas son formas más amplias de participación. De modo que hay formas eurocéntricas y, podríamos decir, indocéntricas de participación democrática, y hay que empezar a ver cómo se pueden enriquecer unas a otras. La posibilidad de enriquecimiento recíproco es lo que caracteriza a la interculturalidad progresista.

Esta democracia intercultural tiene otra característica: tiene una concepción muy amplia del espacio público y para el espacio público todos los derechos son fundamentales. La lucha —por la tierra, por el agua, por la soberanía alimentaria, que es cada

vez más importante, por los recursos, los bosques y los saberes tradicionales— tiene que ser democrática.

En su origen, la idea del Estado liberal era la de una organización de la burguesía para luchar contra los usos y costumbres del poder feudal y premoderno. Por eso es que las democracias y el Estado y el constitucionalismo moderno son tan homogéneos: la lucha era contra los usos y costumbres feudales. Otra idea era que los usos y costumbres iban a desaparecer con las sociedades modernas, lo que no pasó, como sabemos. Por eso ustedes entienden muy bien por qué los Estados modernos, en su institucionalidad administrativa, a veces no cambiaron nada cuando de democracia se pasó a dictadura: las dictaduras convivieron con el mismo Estado.

La primera idea que quiero compartir con ustedes es el carácter experimental de este Estado. Nosotros no tenemos las condiciones, hoy en día, para preparar un proyecto completo, un proyecto claro para gobernar el Estado intercultural y poscolonial. Tiene que ser experimental, y esa experimentación tiene que actuar en dos niveles: en el nivel de la institucionalidad del Estado y en el nivel de la territorialidad del Estado. Eso implica un nuevo constitucionalismo porque, como digo, el constitucionalismo moderno es el imperio de la uniformidad, al contrario del constitucionalismo intercultural y poscolonial.

No es posible encontrar en este momento todas las formas, porque, además, muchas de ellas van a ser formas mezcladas, van a ser formas híbridas de gobernación, de institucionalidad, de territorialidad, y eso implica, entre otras cosas, que muchas cuestiones quedan abiertas pues no pueden ser resueltas en un momento dado.

Tenemos un ejemplo bueno en Sudáfrica, en su Constitución de los años noventa, cuando se llegó a la conclusión de que no se podía resolver todo y se decidió pasar muchas de las cuestiones a un Tribunal Constitucional. Eso no se aplica aquí, no se lo puede hacer en las condiciones actuales en Bolivia, pero pienso que uno de los pasos para un proceso constitucional de este tipo es pensar muy rápidamente en un Tribunal Constitucional idóneo y progresista, que pueda realmente asumir la interculturalidad y la poscolonialidad.

El ejemplo más claro que tenemos en el continente es la Corte Constitucional en Colombia durante los primeros años de la Constitución; contradictoria por cierto, pero muy interesante para traer una nueva institucionalidad muy abierta, que además era y debe ser experimental.

Para dar un ejemplo del experimentalismo en mi país, el gobierno socialista decidió crear lo que se llama un ingreso básico, que consiste en una cantidad de dinero que toda la gente debe tener, sea obrero, sea desempleado, en fin. Pero era una solución muy compleja, por lo que se aplicó de un modo experimental, durante un año, a 3.500 familias. Al final del año se la evaluó y después se la aplicó a todo el territorio. Aquí está la idea de una política que fue introducida de manera experimental.

Me parece que por dos razones hay virtudes en este proceso. Cuando una cosa va a ser creada, hay dos conclusiones o consecuencias: por una parte, las partes políticas saben que no se va a decidir por toda la vida o por treinta años, sino por tres o cuatro. Por otro lado, tiene la ventaja de mantener vivo el poder constituyente, porque las Constituciones tienen esa característica: son un

poder constituyente que se transforma en un poder constituido, y los poderes constituyentes son desposeídos de esa característica cuando la Constitución está hecha. Entonces es muy importante mantener el proceso, el poder constituyente.

Ahora tocaremos el ámbito de la institucionalidad. Me concentraré en el pluralismo jurídico o las justicias autónomas indígenas. Pienso que en esta área un pluralismo jurídico es fundamental en situaciones de interculturalidad y poscoloniales porque el pluralismo jurídico es la mejor manera, tal vez la más clara, para articular unidad con diversidad, mostrando los límites de una y otra. No pueden ser justicias totalmente separadas —justicia indígena acá y justicia eurocéntrica allá— pues se destruye la unidad mínima del Estado; tiene que haber una articulación, que es decisiva. Por ejemplo, en el dominio criminal habrá una articulación: primer principio, la autonomía de la jurisdicción indígena no se destruye, no es herida si existe el recurso de un Tribunal Constitucional idóneo, que es diverso en su Constitución y que está obligado a interpretar la ley de acuerdo con los principios de la interculturalidad y la poscolonialidad. Un ejemplo de esto, entre muchos otros, es Colombia, donde la gente va a un juicio en los cabildos indígenas y cuando una parte no está satisfecha con la decisión del tribunal indígena decide recurrir a la Corte Constitucional diciendo que no hubo debido proceso porque la gente no estaba representada por un abogado. Los jueces de la Corte Constitucional deciden que sí hubo debido proceso, aunque no hubiera habido abogados. ¿Por qué? Porque estaba la familia, que acompañaba a las personas en el proceso y era, como dirían los sociólogos, un equivalente funcional al

abogado, y en estas condiciones, el debido proceso fue entendido de una manera intercultural.

Un segundo principio es que todas las comunidades con un mínimo de complejidad tienen sus minorías, que pueden ser minorías criollas, de otras etnias o de otros grupos lingüísticos. Por ejemplo, pienso que en algunas de estas jurisdicciones más complejas van a estar presentes dos jurisdicciones: la jurisdicción eurocéntrica y la jurisdicción indígena. En este campo hay problemas que se debe resolver; por ejemplo, cuando un indígena prefiere ser sometido a la justicia eurocéntrica, que llamamos la justicia oficial, y no a la justicia indígena. Pienso que se debe tener la posibilidad de que la gente opte, con las consecuencias que su opción tiene, porque si alguien se niega a aceptar la justicia indígena sabe que muy probablemente va a ser expulsado de la comunidad indígena, porque ésta no es simplemente una comunidad de derechos, es también una comunidad de deberes. Entonces la institucionalidad pluricultural y poscolonial del Estado es muy importante.

En cuanto a la territorialidad, nuevamente cada una de las sociedades pluriculturales tiene su historia y tiene que encontrar una solución política distinta, propia. Sabemos que es necesario combinar unidad con diversidad. Sabemos que el territorio homogéneo ha sido siempre el mismo, ha sido una ficción que solamente las Fuerzas Armadas tomaron en serio. Por eso es que esta heterogeneidad es reconocida como tal y esa heterogeneidad no tiene, en este momento, forma política. ¿Cómo podríamos hacer para avanzar? Voy a darles apenas una idea: primero hay que distinguir formas de autonomía y de autodeterminación.

La autonomía tiene que ver con procesos de descentralización administrativa; la autodeterminación tiene un fuerte componente político y cultural. La geometría variable de la poscolonialidad obliga a que no haya autodeterminación para las poblaciones no indígenas, pero puede haber autodeterminación para las poblaciones indígenas. Podemos tener, por eso, dos formas de autonomía: una forma de autonomía administrativa y unas formas de autonomía con autodeterminación.

Esta geometría variable es la que permite combinar interculturalidad con poscolonialidad. Las mismas soluciones territoriales no pueden ser aplicadas a todo tipo de comunidades y a todos los departamentos porque se iría contra el principio de la poscolonialidad, que exige acción afirmativa y discriminación positiva. Las autonomías pueden existir en diferentes niveles y no es inconcebible que una autonomía de un espacio más amplio contenga, dentro de sí misma, otras microautonomías. Por eso pienso que la autonomía es un proceso que se puede aplicar parcialmente: una Constitución puede aplicar por dos años una nueva forma de autodeterminación en una comunidad, en un departamento y en una sola región, como experimento piloto, y ver qué sucede. Porque nadie tiene las recetas, y sobre todo los políticos no tienen conocimiento del país desde abajo. Es un verdadero problema el enorme aislamiento entre la clase política y los ciudadanos.

Los movimientos sociales están haciendo un esfuerzo, pero se ubican donde se produce el choque entre una perspectiva de arriba y una perspectiva de abajo. Las comunidades están mezcladas y no son homogéneas. Como decía, cada comunidad, cada autonomía que es creada en la base de la interculturalidad tiene que

aplicar la interculturalidad en su seno, no tiene que ser monocultural ella misma después de ser reconocida como intercultural en sí misma. Por otro lado, el principio de la poscolonialidad exige que todas las minorías en un territorio deben ser tratadas por igual, pero algunas deben ser objeto de acción afirmativa.

Finalmente, me referiré a una cuestión sobre la nueva territorialidad y la solidaridad. El principio poscolonial nos obliga a reconocer, ante todo, la brutal falta de solidaridad nacional que hubo en el pasado. Hay que reconocer en primer lugar la injusticia histórica en la distribución de las regalías y los beneficios de los recursos naturales. En segundo lugar, la solidaridad nacional va a exigir, desde una perspectiva poscolonial, alguna discriminación positiva en la distribución de regalías y beneficios, y eso se aplica tanto aquí como en Nigeria, que es un caso particularmente grave. Pero nada de eso va a menoscabar la solidaridad nacional. Es curioso que en mis muchos contactos con los movimientos indígenas nunca se ha rechazado la idea de la solidaridad nacional. Lo que se rehúsa es una solidaridad nacional impuesta desde arriba, no negociada y que no reconoce la injusticia histórica ni, por tanto, la posibilidad de una discriminación positiva.

En conclusión, lo que es diverso no es inconmensurable, lo que es unificado no es uniforme, lo que es igual no es idéntico, lo que es desigual no es necesariamente injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando las diferencias nos hacen inferiores; tenemos el derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos quita nuestras características en el continente. Hoy la identidad nacional no se puede analizar sin identidades transnacionales, continentales y también locales. La complejidad reside en que un miembro de

una cultura dada solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que su propia cultura es respetada, y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las culturas criollas.

El reconocimiento recíproco debe tener en cuenta el desconocimiento recíproco en el pasado y, como digo siempre, el desconocimiento de las injusticias históricas.

Éstas son tareas permanentes, pero una cosa es cierta: el Estado moderno y la democracia no van a crear un mínimo de estabilidad política. Por eso estamos en esta dualidad o dicotomía: o inventamos un Estado pluricultural y poscolonial, una democracia de alta intensidad intercultural y poscolonial o tenemos la barbarie, que puede ser peor que lo que tenemos hoy. Por eso todos debemos luchar con nuestras diferencias y con solidaridad, puesto que el gran objetivo es evitar la fragmentación. El fraccionalismo de nuestras diferencias nos puede hacer vulnerables y volvernos a la barbarie. Eso es algo que no podemos tolerar y por eso estamos aquí. Muchas gracias.

Debate

Pregunta

Quisiera que usted se refiera a la democracia intercultural y su relación con el partido único que existe en Cuba, y que también se quiere aplicar en Venezuela. Además, quisiera que amplíe su mirada sobre la relación entre barbarie y civilización.

Pregunta

Mi primera observación es que no se puede usar la idea de experimentalismo cuando en realidad en Bolivia —y creo que en otros países, como en la Argentina— la sociedad reclama mucho por certidumbre y premia a los que ofrecen esa certidumbre. Incluso si uno mira el primer año de Evo Morales, los temas que se leen casi como experimentales, por ejemplo, la política petrolera, son condenados por la sociedad por la idea de que no hay un margen amplio de certidumbre. La segunda es que no se puede pensar en las autonomías indígenas, incluso si, según el censo, la mayoría del país es indígena, pues el país también es mestizo. Entonces, ¿cómo se puede plantear formas de autonomía o quiénes deberían tener autonomía?

Pregunta

Tengo dos observaciones. Una es respecto a la forma en que se está tratando el tema de la multiculturalidad, porque creo que de todas maneras ese término tiene connotaciones políticas que pueden llevarnos a un vaciamiento de los contenidos de emancipación de parte de los movimientos indígenas, yo diría de una manera un poco peligrosa, con un posible reciclaje de los viejos actores que vienen a apropiarse de los argumentos que se están dando a pesar de ellos. La otra es que sigue pendiente el tema del instrumento político capaz de llevar adelante este tipo de proceso y, claro, estoy de acuerdo contigo en que todo eso que estamos planteando todavía son arenas movedizas porque, como tú dices, un Estado de este tipo sólo puede ser experimental. Son temas que creo que habría que reflexionarlos más a fondo. Gracias.

Boaventura de Sousa Santos

Voy a tratar de contestar a las preguntas y comentarios. A la primera, creo que la barbarie es lo que técnicamente podemos llamar los principios de la acumulación primitiva. Es decir que la apropiación de valores se hace sin reglas mínimas, y el poder del más fuerte es siempre el poder sobre todos los demás. Son formas de la institucionalidad del Estado moderno y de una democracia sin lazos políticos.

Pienso que la sociedad, el capitalismo, tienen en su origen un elemento de barbarie muy fuerte, de destrucción muy grande, que fue de alguna manera domesticada a través de luchas sociales. Y es que el Estado liberal y la democracia liberal, que no tuve tiempo de detallar, son contradictorios. Hay muchas cosas en el Estado, en la democracia, que están en proceso de lucha, como éste al que asistimos hoy en día, y es que el neoliberalismo está intentando desvincular el capital de los lazos políticos, que son todos nacionales.

Nosotros no tenemos lazos políticos que sean transnacionales. Hay un derecho internacional, pero es muy débil; lo hemos visto en Afganistán, en Irak. Entonces la barbarie es la destrucción cada vez más grande de esos lazos políticos, que frenan de alguna manera el poder del más fuerte. Cuando el poder del más fuerte no tiene frenos, tenemos barbarie. Lo que estoy señalando es que se están generando formas de barbarie cuando, por ejemplo, se privatizan los servicios públicos, como el agua. Vemos hoy en Sudáfrica un hecho muy duro: el país decidió privatizar el agua y la gente no tiene dinero para pagarla y entonces no tiene agua, y no se puede vivir sin agua. Entonces el Estado interviene, pero no

nacionalizará el agua porque es un Estado neoliberal que nunca va a desprivatizar… ¿Cómo vamos a encontrar una solución a esto? Barbarie es cuando el poder del más fuerte, que es la compañía que tiene el control del agua, dice: "Si tú no pagas te corto el servicio, no te doy agua y te mueres". Es barbarie cuando tenemos un contrato de trabajo entre un trabajador y un empresario, pero no hay un derecho laboral que proteja al trabajador. Pienso que ésta es una situación de barbarie a la que yo llamo fascismo social. Estamos caminando hacia sociedades que son políticamente democráticas y socialmente fascistas porque los más fuertes tienen cada vez más poder para dominar al más débil, pues se están sobrepasando las reglas que existían. Por eso es necesario reinventar el Estado, la democracia y la emancipación social.

Respecto a los partidos, no hubo tiempo para detallar, ni para decirles lo que pienso de estos temas. Primero hay que contextualizar. Soy, sin ninguna duda, muy solidario con la lucha de Cuba. Pero Cuba es un contexto histórico particular; cada sociedad tiene su pasado histórico y tiene que resolver sus problemas. Yo no pienso que Cuba va a resolverlos de la misma manera que Bolivia o que Venezuela; tiene que resolverlos en su propio escenario y así los está resolviendo. Hay mucha más discusión en Cuba en este momento de lo que uno puede pensar respecto a cómo va a moverse de aquí en adelante. Ustedes tienen razón: no solamente el embargo ha golpeado a esta sociedad durante treinta, cuarenta años. Es más que eso: es la amenaza contra cualquier intento. Por ejemplo, ustedes están aquí intentando llevar adelante la Asamblea Constituyente; esto en Cuba es casi inimaginable que se pueda lograr porque va a ser inmediatamente contaminado

por los Estados Unidos. Ustedes no pueden imaginar cómo es encontrarse a setenta kilómetros de los Estados Unidos, con una comunidad fuerte en Miami. Entonces, estas son situaciones propias de Cuba.

Por otro lado mi solidaridad con Venezuela es muy clara y ha estado demostrada en muchos hechos. Sin embargo, hay peligros en la Revolución Bolivariana, hay procesos políticos que pueden fácilmente pervertirse y hay necesidad de pensar que el socialismo del siglo XXI va a ser una democracia sin límites, es decir, un proceso radical de democracia: en la familia, en la calle, en la comunidad, en la fábrica, en la empresa, en el Estado. Porque lo que tenemos es la democracia liberal, que es una isla democrática en un archipiélago de despotismos: despotismos en la familia, despotismos en la comunidad, despotismos en la fábrica, en la calle muchas veces.

Miren lo que pasa en las calles en Brasil, en Río de Janeiro, en San Pablo; eso es fascismo social en la calle. Entonces digo que estamos intentando ayudar a los compañeros venezolanos en el sentido de encontrar formas que no pasen de un proceso de constitución a un proceso unificado, a un partido unificado, pues esto crea problemas de identidad ya que hoy en día estamos en un proceso en el que el apego a la unidad es el apego a la diversidad. Una persona puede estar con la Revolución Bolivariana pero no pertenecer al Partido Comunista ni gustarle el Partido Comunista, o puede no ser socialista, sino tener una identidad política distinta. Ser comunista en muchos países no es una identidad política. En mi país, por ejemplo, hay una identidad política muy fuerte; nunca se imaginaron que el Partido Comunista pudiera disolverse

y tuvieran la opción de militar en otro partido. Entonces hay que tener respeto por las trayectorias históricas, por la cultura política, y fue eso simplemente lo que quise decir.

La tercera pregunta es una excelente pregunta, como las demás. Eso es cierto: por un lado todos recomiendan el experimentalismo, por otro lado, existe ese sentimiento de urgencia del que yo hablaba, pues las injusticias son tan grandes que cuando hay una oportunidad de resolver hay que resolverlo todo de una manera rápida y total. Hay un apego a la certidumbre; pienso que ése es uno de los elementos fundamentales del proceso político, y un gran político es el que va a intentar manejar eso, el que ve que el experimentalismo es la certidumbre posible de este momento, pero que no puede ir más allá. Hay que manejarlo, hay que tener una buena comunicación social y, por lo que veo, en este país el gobierno probablemente tiene un déficit de comunicación social, no sólo porque tiene una comunicación social hostil, sino porque no tiene la posibilidad de dar sus mensajes. Ese aspecto es fundamental en esta política simbólica.

La otra gestión clara, las identidades mestizas, funciona en muchos países. Es curioso porque en algunos países estas identidades están hoy contabilizadas socialmente de manera positiva. En Perú, por ejemplo, hay una identidad chola que es positiva, en tanto que me decían que aquí lo cholo es algo peyorativo. Esto mismo se da para los mestizos, los mulatos, las sociedades afrodescendientes. Aquí estamos asistiendo a dos procesos: los mestizos que, en un proceso de identificación cultural, se van a identificar con lo indígena o con lo negro. Por ejemplo, en Brasil los mulatos o de color se autoidentifican, pero hay gente que es tan blanca

como yo e igual se autoidentifican como negros por las estadísticas del Estado; entonces hay un proceso de identificación difícil. En segundo lugar, hay necesidad de proteger en toda la interculturalidad y multiculturalidad a estas identidades híbridas, porque lo que es interesante es que la población mestiza es la que puede en cierto momento tener una crisis de identidad. Al mismo tiempo, las instituciones de la democracia, del Estado, son todas mestizas. Es decir que todo se va a mezclar excepto la población mezclada que, de alguna manera, no va a ser reconocida como tal. Ése es un proceso histórico que no sabría cómo resolver, pero pienso que se produce sobre todo porque las poblaciones mestizas tienen un gran déficit organizacional, precisamente debido a la crisis de identidad. Claro que la interculturalidad puede vaciar los apegos de la interculturalidad propia, indígena.

Lorenzo Duelas, un amigo y un gran líder indígena colombiano, que fue senador de la República y luego fue proindígena, me decía que la interculturalidad probablemente vaya a conseguir lo que los españoles no lograron: destruir realmente la identidad indígena. Ése es realmente un riesgo, sólo que la interculturalidad existe en el terreno, pues por lo general no hay identidades puras. Cuando hablo con los tikuna, indígenas de la selva amazónica, estoy hablando con muchas identidades que están ahí presentes; hay una identidad muy fuerte, pero es intercultural.

Pienso que ese problema no se dará si se combina la interculturalidad con la poscolonialidad, porque de ese modo las relaciones de poder son muy claras y las acciones afirmativas son posibles. Pero para esto no existe una forma política clara; puede ser un acto fundacional, y la gente puede desistir fácilmente porque es

confuso, porque los que participan, los asambleístas, probablemente están confundidos. Y cuando hay una confusión se intenta pasar a soluciones simples, y las soluciones simples son siempre del pasado, no hay soluciones del futuro; lo que es simple, lo que es usual es lo que es conocido, y como tal quedamos en la misma cosa.



2 | Debate sobre la universidad del siglo XXI

MUSEF, 27 de marzo de 2007

Primera parte

Luis Tapia



La universidad puede ser, y ha sido, un espacio de generación de alternativas y de renovación de las sociedades y de los países. Pero también ha sido un lugar que no se ha renovado de una manera dinámica y reflexiva que, por ejemplo, siga el paso del tiempo histórico. Eso ha ocurrido en parte en Bolivia y también en otros países. La universidad ha ido cambiando, pero no como resultado de un proceso de deliberación y reforma interna, sino más bien siguiendo la fuerza de los hechos, sin que hayamos logrado hasta ahora imprimirle una dirección mucho más reflexiva y deliberada y sin que, además, haya la posibilidad de que esa capacidad de innovación, que siempre existe en la universidad, se convierta en una fuerza social que complemente la constitución de los sujetos sociales y políticos que en los últimos tiempos han creado la posibilidad de renovación y articulación del país.



José Mirtenbaum

Muchas gracias por la invitación a tan magno encuentro. Creo que es importante que, por primera vez, podamos reflexionar de una forma mucho más abierta sobre el rol de la universidad dentro de un proceso de cambio que, evidentemente, hoy por hoy está interpelando muchos de nuestros paradigmas sociales y científicos en la universidad. En este sentido, unos ocho años atrás Gustavo Rodríguez, en una de las pocas investigaciones oficiales sobre el carácter de la cultura institucional universitaria, abrió un punto de debate con su libro *De la revolución a la autoevaluación universitaria*, que preocupó a muchos de nosotros en diferentes espacios de la universidad pública.

Debo recordarles que cada espacio de la universidad pública boliviana corresponde a diferentes contextos sociales y políticos. Es decir que la diferenciación o la sociodiversidad se ha ido formulando en este país a partir de la estimulación neoliberal, que ha dejado a la universidad pública casi en un estado de shock, porque prácticamente hasta el gobierno de la UDP la universidad pública era un actor político importante en la búsqueda del poder político, y en la búsqueda de un compromiso social.

Sin embargo, a medida que la globalización informática, la globalización capitalista, empezó a generar una serie de transformaciones muy profundas y a convertirnos a todos los que estábamos en esos lugares de reflexión, nos puso en una situación en la que nos volvimos consumidores pasivos de la tecnología sin entenderla en su verdadera dimensión.

Entonces, con esta breve exposición quiero simplemente reformular críticamente algunos aspectos de lo que fue la universidad pública, con su crisis en 1998, y lo que es ahora, por lo menos vista desde Santa Cruz, a efectos de mirar cómo puede convertirse en un actor importante para, de cierta manera, poder interpretar los cambios que se están produciendo a partir de los movimientos sociales y darles un sentido teórico. Así, hay tres primeras constataciones a las que me referiré.

En primer lugar, la globalización nos ha obligado a entender que la circulación de la información es solamente la base del conocimiento, y que esta información debe ser transformada por los seres humanos, en lugares como la universidad, en una serie de modelos cognitivos sistémicos de comprensión física y espiritual de la ubicación metafísica del ser humano en el conjunto infinito que entendemos por cosmos. Esto es, replicando la preocupación de Edgar Morin, en el sentido de que la universidad allí donde esté, en el Norte o en el Sur, tiene que empezar a mirar una ciudadanía global con todo lo que ésta implica, para empezar a construir una democracia radical. Ahora bien, la democracia radical es muy difícil de construir desde lo local cuando se tiene una contradicción global que no permite necesariamente hacerlo, aunque ayer Boaventura demostró una serie de contradicciones que me parecen pertinentes por la claridad de su pensamiento.

Otro elemento que es necesario tomar en cuenta es que el conocimiento humano es un proceso aparente de acumulación de información procesada, analizada y utilizada que hoy gravita más allá de las universidades. Debemos entender, por lo tanto, que la universidad pública boliviana es en sus orígenes una universidad

evangelizadora, civilizadora, es decir, entrenadora del personal colonial a efectos de que pueda administrar una población de indígenas salvajes o bárbaros.

Posteriormente, en la República, que no necesariamente nos desliga del colonialismo, ingresamos a una época en la que se sigue ejerciendo este tipo de conducta perversa en sentido de que la universidad va generando una pedagogía docto-jurídica, en la que el catedrático tiene la última palabra y en la que todavía nos es difícil entrar en una pedagogía de la relación entre el que dice la verdad y el que la escucha. Se trata aun de una relación de poder absolutamente asimétrica; ahí radica un problema fundamental que todavía no hemos podido superar en la forma de enseñar.

Una tercera constatación es que el concepto de universidad, por lo menos en Bolivia, está asociado solamente a un modo de conocer el mundo, a través de la lógica cartesiana, de la racionalidad occidental, descartándose siempre todo conocimiento que provenga de experiencias no occidentales. Eso quiere decir que no hemos asumido los saberes acumulados de culturas milenarias como parte de una posibilidad de interpretación científica del mundo que nos rodea.

Esto, obviamente, es un problema que la globalización nos está obligando a reconocer porque resulta que la construcción del conocimiento a través de una multiplicidad de información que uno puede recibir por los bytes, a través del sistema de computación y las carreteras informáticas, debe ser obviamente acumulada y teorizada. Y resulta que eso es lo que nos falta en la universidad, donde nos estamos quedando estancados en una discusión que no pasa de una lógica economicista, salarialista,

prácticamente sindicalizada y de permanente contradicción entre estudiantes y profesores, en una estructura de cogobierno que no permite avanzar. Además, resulta que el proceso de cambio que estamos viviendo es un proceso que no sale de la universidad; se trata de una especie de ruptura epistemológica que las universidades no han producido, no es una propuesta intelectual universitaria.

Creo que la universidad como tal ha quedado medio anquilosada. A la universidad pública le suceden dos cosas que es necesario empezar a reconocer y ver qué es lo que podemos hacer para resolverlas.

Primero, que el neoliberalismo prácticamente nos ha desestructurado, en el sentido de quitarnos todo lo que significa el concepto de la universidad pública, entre otras cosas privatizando los estudios de posgrado que en realidad deben ser reconfigurados según las necesidades estratégicas de un nuevo Estado boliviano.

El problema aquí es que el Estado boliviano siempre ha tenido una relación incómoda con uno de sus brazos intelectuales, la universidad, a la que siempre ha visto con sospecha. En 1955, cuando se instala el cogobierno universitario en la universidad de Sucre, se utiliza este cogobierno como una especie de control sobre qué tipo de político, de funcionario o intelectual debería salir de esta universidad docto-jurídica con capacidad para administrar el proceso estatal boliviano. A partir del neoliberalismo, que nos obliga a hablar como el Banco Mundial —de eficiencia, de competitividad, de autoevaluarnos permanentemente—, esto se rompe, y quizá por ello estamos mucho más críticamente enterrados en una especie de confusión paradigmática.

En segundo lugar, creo que la universidad hoy día juega una especie de histrión del *marketing* para lavar su muy devaluada imagen pública, y todo este tema de búsqueda de eficiencia, eficacia, acreditación, autoevaluación y concepto por la modernización no se refleja en la conducta y en la cultura institucional de la universidad. Probablemente la universidad pública boliviana actual sea una de las instituciones menos democráticas, más prebendalizadas, más fraccionadas (en el sentido de la feudalización de las torres académicas en las facultades). De modo que si tenemos una cultura institucional de esa índole, es muy difícil hacer cualquier tipo de investigación científica o abordar aspectos estratégicos que probablemente este gobierno hoy necesite para resolver aspectos de conocimiento. Por ejemplo, la universidad no ha dicho nada sobre los contratos petroleros, y eso que tenemos facultades de Ingeniería Petrolera; las facultades de Derecho tampoco han dicho mucho sobre la Constituyente, en fin.

Sin embargo, la universidad tampoco ha presentado una propuesta sobre un último aspecto que quiero tocar. Hay un cuestionamiento que me parece muy artificioso, que se hizo desde el Ministerio de Hacienda, en sentido que la universidad pública ha estado entrenando y educando clases medias y clases medias-altas. Me pregunto dónde estará el ministro que no ha mirado cualquiera de las aulas masivas de ciento veinte o ciento treinta alumnos de la universidad de Santa Cruz. Es obvio que todos en ellas vienen de las provincias o son inmigrantes de tierras altas. Es decir, son de clases emergentes, de origen muy pobre, que están buscando una educación. Creo que lo mismo sucede en la UMSA. Es decir que la universidad pública es un

receptáculo, es el único lugar —como alguna vez comentábamos con Gustavo Rodríguez— en el que la juventud, no importa su origen de clase social, su origen étnico, etcétera, se comporta como un ciudadano en igualdad de condiciones, un ciudadano de la comunidad universitaria.

Todo ello obliga a sostener que la autonomía todavía es un concepto que resulta muy importante rescatar. Por eso espero que en el campo de la Asamblea Constituyente se abra el debate sobre cómo debemos profundizar la autonomía universitaria en sus múltiples dimensiones. Es decir, no sólo en relación con la autonomía financiera, sino también respecto a la libertad de pensamiento, y contra el pensamiento único que a veces los gobiernos tratan de imponer cuando tienen mayoría de votos y cuando son gobiernos que evidentemente tienen mucha fuerza dentro de la universidad.

El precautelar la libertad de pensamiento es una de las principales condiciones del ejercicio del principio de la autonomía. Si perdemos eso tenemos un problema muy serio, considerando, además, lo que significan los actuales proyectos de creación de universidades populares (por ejemplo en Montero, la Universidad Popular Marcelo Quiroga Santa Cruz), que compiten con las unidades operativas académicas de la universidad pública (en este caso, la Universidad Autónoma Gabriel René Moreno) en circunstancias en que hay que renegociar y redimensionar, pero sobre una base de racionalidades, no de irracionalidades.

Entonces es necesario buscar la unidad en la diversidad, reinstitucionalizar la universidad en el marco de la Asamblea Constituyente y ver cómo se pueden enriquecer los artículos correspondientes

a la autonomía universitaria, como derecho constitucional, lo que, además, va acoplado con otras autonomías. No nos podemos desligar de ese concepto, que resulta un tema muy delicado que hay que trabajar con teoría crítica. Evidentemente, las universidades están obligadas a hacer este tipo de teoría.

Luego, dentro de este proceso de cambio, hay que redefinir definitivamente la relación económica entre el Estado emergente y la universidad pública, ya que de otra manera no podremos hacer muchas otras cosas para colocarnos a la altura de aquello que la globalización informática y tecnológica nos obliga a aprender.

Así, la redefinición de la autonomía universitaria tiene que verse en el contexto de la nueva generación de derechos, obligaciones y garantías humanas. Pero eso requiere alta tecnología, requiere una serie de modificaciones muy dramáticas en esta mentalidad docto-jurídica que tenemos todavía en el seno de nuestra universidad. También hay que redefinir la educación superior y su relación orgánica a la educación secundaria, primaria y familiar, es decir, el continuo de la educación. Estamos muy distanciados de todo ello, y tratamos de resolver problemas que deberían resolverse en la secundaria, por tanto, existe un problema respecto a la manera de acumular conocimiento y de hacer que la gente aprenda a resolver problemas.

Por otro lado, tenemos que redefinir nuestra relación con las universidades privadas, que existen, han existido y van a existir, y esta relación tiene que ser clara. Además, debe redefinirse la relación del sistema universitario nacional con redes de universidades regionales, del continente y del mundo. Finalmente, hay un papel que la universidad ha dejado de lado: el tema del

conocimiento científico y la tecnología que debe aplicarse con referencia al uso sostenible de nuestros recursos naturales.
Termino diciendo que la universidad pública tiene que tener una relación casi orgánica con la defensa y conservación de los saberes y conocimientos de nuestros pueblos indígenas, en el acto de lograr una interculturalidad más eficiente, si queremos verlo así. Éstos son ejercicios que requieren una conciencia política y una conciencia social muy elaboradas. Finalmente el cliché del asunto es que la defensa de los derechos y libertades de pensamiento de docentes y estudiantes para construir una educación pública superior ética, de calidad humana, pertinencia y relevancia sociocultural constituye una de las misiones más importantes de esta universidad pública boliviana en el contexto de las actuales transformaciones. Muchas gracias.

Gustavo Rodríguez

Quiero agradecer a los organizadores por invitarme. Ya no soy un hombre de la universidad, aunque estoy absolutamente comprometido con la educación pública entendida como un bien público. He transitado por ambos niveles: el nivel universitario —he sido decano de la Facultad de Economía de San Simón— y el ámbito estatal —he sido viceministro de Educación Superior—. Por consiguiente, podría decir, como Martí: "Conozco el monstruo, he vivido en sus entrañas".
Lo que voy a plantear aquí es, básicamente, palabras más, palabras menos, lo que propuse en octubre de 2005 en la Comisión

de la Educación Superior, en la sesión de la educación superior celebrada en Santa Cruz, en el marco del frustrado Congreso de la Educación. En ese momento, como viceministro de Educación Superior, planteé la política oficial del Ministerio en el tema de la educación superior. Lo planteo ahora no sólo porque sigo convencido de esa política, sino también para oponerme al hecho de que toda la experiencia reunida en esos largos meses de debate no hubiera sido jamás retomada por quienes condujeron el Ministerio después, bajo el argumento de que aquello fue realizado en una lógica colonizadora, olvidándose que hubo una participación de decenas y centenas de personas en el debate colectivo para la construcción de esa política de educación superior. Allí se dijo que lo primero que había que hacer era recomponer el concepto de educación superior como un bien público. Habíamos transitado —y yo asumo la responsabilidad en lo que me toca— hacia una visión de la educación superior mercantilizada que trataba de introducir un concepto de imperialización dentro de la universidad. Éste fue parte de las políticas de la educación superior de la década de los 90, pero en el caso boliviano es altamente dudoso que lo hubiéramos logrado, y mucho menos que los principios liberales o neoliberales de la educación se hubieran introducido en la universidad, por lo menos si uno compara nuestra experiencia con la mexicana o con la chilena. Es decir, aquí no se alteraron ni la rutina, ni los valores, ni los conceptos. Lo que hubo fue un juego burocrático en la relación entre la universidad y el Estado que permitió un nuevo arreglo institucional y un nuevo juego, más discursivo que práctico. Aquí no hubo, entonces, neoliberalismo en la educación superior. Lo

que sí hubo fue un intento de introducirlo en el diseño estatal, pero que fracasó catorce o quince años después sin que se hubiera producido.

De todos modos, recomponer la universidad como bien público significa cambiar el discurso estatal que estaba centrado en la idea de que era necesario establecer un vínculo estrecho entre universidad y mercado, y quizás ahí radica el error. La concepción política equivocada fue suponer que pertinencia es equivalente a mercado, cuando pertinencia es un concepto un poco más amplio, que puede ser socialmente rescatado y no necesariamente vinculado a la idea de mercado o de validación por la vía de la sanción mercantil.

Sostener, por consiguiente, que la universidad sea un bien público, tal como figura en la declaración de la UNESCO, suponía algunas cosas adicionales en nuestra propuesta. Por un lado, que la universidad debía mantenerse básicamente con fondos públicos, cuando en el caso de Bolivia no hubo, ni siquiera en el diseño estatal, la posibilidad de sustituir estos recursos, ni nunca se mencionó introducir colegiatura, ni establecer cambios en el financiamiento, como ocurrió, por ejemplo, en Chile, donde los recursos públicos se aproximan a un tercio, o como ocurrió en México, donde aquéllos llegan al 50 o 60%, incluso menos, dependiendo de la universidad. Se trataba, por consiguiente, de sostener que es al Estado al que le corresponde financiar la educación pública. Esto era importante porque las tendencias hasta ese tiempo eran, más bien, tratar de establecer lo contrario.

No obstante, eso suponía una responsabilidad por parte de la universidad porque no hay manejo de fondos públicos si ésta no

es capaz de ser responsable frente a la sociedad, que es la que paga los impuestos. Esto implicaba, a nuestro juicio, introducir mecanismos de evaluación y autoevaluación, pero no entendidos como un *ranking* o una concepción burocrática autoritaria, sino como una introspección colectiva de la institución respecto de sí misma, que tomara el concepto de calidad no entendida como excelencia sino de calidad como valor agregado. En ese marco, hay investigadores brasileños rescatables, como Dino Ristoff y Dennisse Leite. Parecía que la experiencia brasileña era muy rica respecto a cómo un sistema de educación superior podía trabajar en acuerdo con el Estado. Los trabajos de Helgio Trinidade también me parecen muy ricos en ese sentido.

Asimismo, existen enormes vínculos entre el poder político y la autorización de universidades privadas, aunque ésa no fue nuestra política. Durante los dos años y medio que estuvimos en el Ministerio no aprobamos ninguna universidad; por el contrario, cerramos varias y tuvimos enormes conflictos debido a ello. De hecho, cuando el presidente Mesa fue sustituido por Rodríguez Veltzé yo fui —y me enorgullezco de eso— el único funcionario del Ministerio en ser despedido a solicitud de las universidades privadas. Y es que yo entendía básicamente que la función del Ministerio y la función del Estado es regular el mundo de la universidad privada, y si algo había que hacer era luchar contra la mercantilización de la universidad privada.

Esto suponía en primer lugar un sistema de regulación. Para eso creamos el Consejo Nacional de Acreditación de la Educación Superior. En segundo lugar, un sistema en el que las sanciones y las condiciones para la apertura de las universidades privadas

fueran mucho más exigentes. En tercer lugar, ni un centavo de los recursos públicos debía ir a la universidad privada. Y en cuarto, llevar adelante un conjunto de medidas legales, de modo que las universidades privadas también se construyan como comunidades, puesto que uno de los grandes problemas de estas universidades no es sólo su orientación al mercado, no es sólo la ganancia como objetivo de esta institución, sino que los estudiantes han sido transformados en clientes y los docentes en proletarios más o menos educados.

Reconstruir la comunidad en la universidad significaba transformar un gobierno de carácter nepotista y discrecional en un gobierno que tuviera, por un lado, participación social y participación de la comunidad en tanto tal. Por todo eso, entiendo por qué las universidades privadas rechazaban este tipo de política. Es falso suponer que exista una reforma de la educación superior si sólo hay reforma de la educación pública. La reforma debe incluir a todo el sistema de la educación superior, porque de 350 mil estudiantes, hay entre 70 mil y 80 mil estudiantes en la universidad privada —considerando a la Universidad Católica y a la EMI como parte de las universidades privadas, porque su financiamiento es privado y sus reglas son básicamente privadas—. Sin embargo, respecto a la producción de graduados, probablemente la proporción entre universidades públicas y privadas sea cada vez más pareja. Por tanto, el mercado de la educación superior está cada vez más controlado y cada vez más dominado por las universidades privadas, sobre el cual no tenemos ningún conocimiento ni control.

El otro punto de esta idea de la universidad como bien público planteaba algunas otras cosas. José Mirtenbaum ya lo ha dicho

aquí y no voy a repetirlo, pero en nuestra propuesta se trataba de discutir la epistemología, la gnoseología planteada desde la universidad, vista no sólo desde el paradigma del conocimiento occidental. Se trataba de recomponer y reconciliar a la universidad con los otros saberes, lo que Boaventura llama la ecología de los saberes. De hecho, se trataba entonces de establecer un puente de conocimiento y de diálogo entre dos formas de entender el conocimiento: el conocimiento más occidental, más tradicional y los demás conocimientos. Ello suponía, por consiguiente, líneas de investigación participativa y la reorientación de la investigación, de modo tal que la investigación estuviera ligada a las necesidades de la comunidad. Esto tenía cierto sentido porque, por otro lado, los cuerpos académicos dentro de la universidad son escasos, son pequeños y, por tanto, suponer que íbamos a hacer una investigación de punta era simplemente imposible.

Por tanto, pensábamos que había que destinar cierta parte de los recursos públicos y cierta parte de los recursos de la universidad a este encuentro entre conocimiento, sociedad y universidad y otros saberes alternativos. De hecho, se pueden revisar los recursos del Fondo de Calidad, que fueron orientados a reconstruir este tipo de política y formaron parte del Plan Nacional de Ciencia y Tecnología, que probablemente haya terminado en algún basurero, porque así es la memoria estatal: el que viene cree que debe comenzar todo de nuevo, como si nadie más pudiera decir nada. No hay una continuidad en la memoria estatal y ése es un desperdicio enorme en un país tan pobre. Por tanto, esta idea del encuentro del conocimiento y de la investigación, de esta investigación orientada de forma diferente, de esta investigación

participativa entre universidad, sociedad y reconocimiento de los otros saberes, podía cumplir un rol en ese sentido.

Finalmente estaba el conjunto de reformas o propuestas, que ha tenido siempre un carácter endogámico —y así me parece que está planteada la Ley Avelino Siñani—, lo que quiere decir que nos miramos a nosotros mismos en un mundo donde eso ya no es posible. Nosotros habíamos hablado de una cooperación solidaria, una relación horizontal con los otros Estados, en el marco de este proceso de globalización, que no negábamos, pero no deducíamos el proceso de globalización del conjunto de las políticas del Ministerio, ni muchos menos de las universidades. Es decir, no éramos como los ludditas[1] del siglo XVIII, que durante la industrialización europea se dedicaron a quemar máquinas. Usábamos las máquinas, pensábamos, asumíamos que vivíamos en un mundo de esa naturaleza, pero si éstos eran los ejes posibles de una reforma, el problema mayor es: ¿qué descentraré ahora?, ¿quiénes son los actores de esta reforma?, ¿quién la va a hacer? Admitiendo, por supuesto, que esto es lo que queremos.

La crisis es un concepto que ha acompañado a la universidad durante toda su vida; por tanto, hablar de crisis no significa nada. Es tan banal decirlo que es mejor no decirlo porque estuvimos en crisis en los años treinta, cuando se hizo la reforma que dio lugar a la autonomía, estuvimos en crisis cuando vino la Revolución del 52

1. El luddismo (por su semilegendario líder Ned Ludd) fue un movimiento obrero que adquirió auge en Inglaterra a partir de 1811. Sus acciones se basaban en la revuelta espontánea y desorganizada, atacando con frecuencia a los instrumentos de producción (Nota de edición).

y escapamos hacia el cogobierno paritario docente-estudiantil, estuvimos en crisis en los años setenta, cuando escapamos hacia el voto universal de los estudiantes, estuvimos en crisis en 1985, después de la UDP, cuando escapamos hacia ese modelo de participación que ya no me acuerdo cómo se llama porque nunca se implementó, escapamos hacia el proyecto neoliberal del cual, es cierto, yo diseñé parte durante la década de los 90.

Hoy volvemos a escapar bajo la idea absolutamente falsa de que es posible reformar la universidad a través de dos elementos: el primero, mayor participación de los estudiantes y el segundo, control y veto de la sociedad respecto de una institución que, por su propia naturaleza, debe ser autónoma. Es decir que nuestro debate nunca ha sido un debate académico; ha sido fundamentalmente un debate político ligado a los intereses corporativos y a los juegos de poder internos dentro de la universidad. Uno puede pasar por las elecciones de la universidad y no obtener absolutamente nada porque no debatimos ideas, debatimos cómo los actores se colocan en el marco de estas ideas. Entonces uno de los gravísimos problemas de esta agenda-reforma es que no hemos reparado en la ingeniería de la reforma, no sabemos quiénes son los actores, e internamente no hay actores para esta reforma. Es decir, no somos la universidad mexicana, ni somos la universidad argentina o la universidad chilena, donde un conjunto de académicos con una fuerte ética y compromiso con la educación superior debate los impactos de la globalización o del neoliberalismo.

Aquí no hay una tradición académica; nunca la ha habido. En verdad, nunca hemos tenido universidad en el sentido convencional del

término: investigación que transmite, crea y difunde el conocimiento. Eso nos dificulta volver sobre una tradición que no existe. Por eso creo que, más que hablar de reforma de la universidad, hay que hablar de construcción de la universidad, pues es difícil reformar lo que no existe. Si no hay actores internos —en los años noventa yo había supuesto que ese actor iba a ser el Estado, pero el Estado tenía compromisos dobles con la universidad y no tenía ningún interés en la reforma—, ¿cuáles son entonces los actores? Yo creo que ustedes, como comunidad universitaria, deben debatir quiénes son los actores de la reforma, ligando el debate a lo que queremos hacer.

Los estudiantes están más preocupados por otras cosas. De los casi 60 mil estudiantes de la UMSA, sólo votan 3 mil o 4 mil para la elección de la FUL (Federación Universitaria Local). De modo que no hay movimiento estudiantil; hay muchas subjetividades estudiantiles, hay muchos tipos de estudiantes. No hay movimiento docente, y si lo hay es absolutamente corporativo. Entonces ¿cómo crearlos?, ¿dónde está el poder de transformación de la universidad?

Puedo suponer que en México, Chile y Brasil este poder está en las propias comunidades universitarias que luchan, pelean y se complican con el Estado, ¿pero aquí…? Entonces ¿cómo construimos un tejido? Me parece, y aquí concluyo, que este tejido sólo puede darse a partir de tres ejes, que se respetan mutuamente, que reconocen cada una de sus potencialidades y que tratan de entender que, finalmente, en el marco de una reforma del Estado, de una refundación del país, necesitamos otra universidad. Esos tres actores son la universidad, el Estado y la sociedad. Sólo

en esta nueva coordinación del sistema, para usar un término protocolar, podemos entender un proceso de construcción de la universidad. Lamentablemente, el actor básico, la universidad, sigue siendo el más ausente.

Pero la prisa en estos casos no conduce absolutamente a nada. No hay reformas si no están bien asumidas por la propia comunidad, no hay mano militar, no hay imposición externa, no se puede desbandar una universidad como se desbanda un ejército. Es decir, éste es el juego difícil y me parece que la ingeniería de la reforma es tan importante como definir en sí misma qué es la reforma, y yo soy muy pesimista en relación con esto. En el texto que escribimos en el año 2000 con Guido de la Cerda y otros colegas, decíamos que reformar la universidad es también reformar el Estado, que ambos tienen un juego de mirada a mirada, y en el texto último que escribimos con Crista Weise —*La educación superior universitaria en Bolivia: el espejo del vampiro*— quedaba absolutamente claro lo que queríamos decir: que la universidad es como un vampiro, que no puede mirarse en un espejo porque el espejo no refleja nada, y es que finalmente no existe. Por eso la universidad no puede dialogar consigo misma. Por eso afirmo que hay que construir la universidad, más que reformarla como tal.

Debate

Pregunta

Llevo muchos años en el consejo de mi carrera y mi percepción es que los problemas no vienen del sector estudiantil, y que cuando

se habla de cogobierno se lo plantea como si éste fuera sólo el sector estudiantil. En el cogobierno entran también el sector administrativo y el docente, que pueden o no hacer un mal manejo de los recursos del Estado. De modo que no culpen de esto sólo a los estudiantes.

Hay un par de cosas que se han dicho aquí con las que no estoy muy de acuerdo: que el conocimiento no se mide en gigabytes, y que el cogobierno no permite avanzar en la investigación. Me parece que buscar un chivo expiatorio nos hace perder oportunidades y perder de vista algunos de los problemas centrales, uno de los cuales no se ha mencionado: la corrupción por temas gremiales, salariales y administrativos y por los aparatos partidarios que se han incrustado en la universidad. Cuando se dice que el neoliberalismo nos ha quitado algo, me da un poco de rabia que seamos tan pasivos; es como si no fuéramos actores, y yo creo que sí lo somos. Hay cosas que han pasado en la universidad que son nuestra hechura, y también va a ser el sector docente el que las cambie.

Con relación a la vaca lechera que llamamos posgrados, evidentemente es una aberración de nuestra universidad que se los vea como un servicio más o menos equivalente a vender puertas o fabricar chapas. Eso es algo que hay que cambiar. Lamentablemente no hay muchos acercamientos a un debate interno. En la última elección se habló de tener un congreso universitario, que hace rato que está faltando y no se concreta. Ojalá que sea en la próxima ronda. Gracias.

Pregunta
Una pregunta a José Mirtenbaum: ¿qué opina sobre esta pugna entre universidades populares y universidades estatales?

Pregunta
Licenciado Rodríguez, quiero rescatar su experiencia en la función de viceministro de Educación Superior. Es cierto que la sociedad y el Estado están sufriendo el ejercicio de una autonomía sin ética. En ese sentido, frente al histórico divorcio que existe entre la universidad y el sistema de educación humanista, ¿qué acciones o qué programas usted ha desarrollado para romperlo?

Comentario
Creo que la universidad tiene dos partes: es actor y es estructura. Como actor tiene autonomía, que es como un hilo que se mantiene constante, pero como estructura, en vez de decir que la universidad es estatal, yo diría que es reflejo del Estado. En ese sentido, un Estado más democrático refleja una universidad más democrática, un Estado más privatizador refleja una universidad más privatizada.
Creo que por eso ambas cosas —la lucha por la autonomía y el reflejo del Estado— llevan a que la prostitución universitaria sea una constante. Yo creo que somos las grandes prostitutas de la administración, somos los que definimos los paradigmas, somos los que definimos las palabras que se debe poner en un proyecto de investigación para que te sea concedida una beca. En la puerta de mi despacho, en la Universidad Complutense, tengo un chiste: están dos tipos hablando y uno de ellos dice "este problema es

muy complicado, necesitamos la opinión de un experto" y el otro dice "estoy de acuerdo, ¿a favor o en contra?". Porque siempre vamos a encontrar un intelectual para defender cualquier tipo de barbaridad, sobre todo si es universitaria. Creo que esto nos lleva a entender por qué la universidad siempre ha estado en crisis y siempre es reformable.

Si añadimos un tercer elemento, es que la universidad tiene una gran autoestima y creo que eso nos lleva a entender por qué difícilmente es autorreformable. En ese sentido, hay algo que me gustaría señalarles: cuando el profesor Rodríguez plantea que aquí no hay universidad, tengo la sensación de que los hijos de los demás siempre crecen más deprisa. Hace quince días, en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense tuvimos una discusión muy fuerte porque el director de un departamento entendió que ante la jubilación de dos catedráticos, en vez de pedir al Rectorado dos plazas de catedráticos y un poco más, había que reconvertir esas dos plazas en un profesor titular y en un ayudante. El departamento se le echó encima diciéndole que era tonto, que siempre había que pedir más para crecer más, y este profesor les contestó preguntando qué pasaba con "nuestros discursos de contención del Estado, de uso eficiente de los recursos, de frenar ese crecimiento desmesurado". La respuesta correcta es que somos difícilmente autorreformables, y que somos incapaces de aplicar buena parte de nuestros discursos a nosotros mismos.

En ese sentido hay un ejercicio muy sencillo, que sé que el profesor Boaventura de Sousa Santos lo aplica y es bueno: ¿por qué no intentamos todos bajar nuestro discurso de la reforma del Estado al ámbito concreto de la universidad? Ahí nuestro discurso deja

de ser más bonito porque nos obliga a ser coherentes, y eso a lo mejor perjudica nuestra situación de poder. La conclusión sería si no resulta más razonable plantear a la universidad aquello de mandar obedeciendo y en qué sentido esta reforma de la universidad no consistiría en ponernos al servicio de las demandas de la sociedad, algo que hacemos cuando la empresa nos lo demanda, y lo hacemos con mucha facilidad. Pero nos vemos incapacitados para dar nuestra opinión o para poner nuestro conocimiento al servicio de las demandas de teorización de aspectos claramente subteorizados que están ahí afuera y que quizá no nos den prestigio, no nos den dinero y que, por tanto, dejamos de lado.

Pregunta
Coincido con este diagnóstico en torno a la profunda separación entre la universidad y la sociedad, y me parece que en un país como Bolivia, donde hay un componente indígena tan fuerte en la sociedad, pensar la reforma universitaria o la construcción de la universidad, como se ha señalado aquí, pasa necesariamente por pensar el tema de la interculturalidad dentro del quehacer universitario. Me gustaría saber cómo están pensando acá en Bolivia el tema de la interculturalidad y de la construcción de una universidad intercultural.

Pregunta
Mi pregunta es para el licenciado Rodríguez. Quedé impresionada por su libro *Educación superior en Bolivia*, especialmente por el capítulo sobre investigaciones en el área técnica, a la cual pertenezco. En él nos mostró, con cifras y todo, que la investigación

técnica gana numéricamente en la universidad. Pero la investigación técnica se da cuando hay industria en el país, cuando hay demanda y las empresas interesadas se ponen en contacto, proveen equipo y se sirven de los resultados.

El neoliberalismo y la globalización no nos dejan espacio para industrializar Bolivia, estamos conscientes de eso, y si no me creen, lean a Eduardo Galeano. Entonces sigo preocupada, porque si necesitamos investigación en el área técnica, de dónde sacamos recursos, porque no tenemos industria, y quién sabe cuándo la tendremos. Sobre todo si la Ley Avelino Siñani tiene rasgos de neoliberalismo y maneja temas neoliberales, qué futuro tendremos. Gracias.

Gustavo Rodríguez

Un par de apuntes: nuestra propuesta hablaba más bien de un gobierno de los docentes, un retorno al punto de origen. La universidad fue gobernada históricamente por muchos años, entre 1930 y 1952, por una comunidad de los docentes. La universidad no es una ciudad, no es una república, no es "uno igual un voto"; hay funciones diferentes, distintas, pero esto lo dejo para el debate.

En la medida en que las universidades públicas no se reformen —y yo tengo mis dudas de que esto vaya a suceder—, van a surgir demandas para la apertura de otras universidades. Por ahora ésas no son demandas en el sentido de pensar nuevos modos de enseñanza, aprendizaje o de gestión; son demandas de acceso,

como lo que está sucediendo en el caso de Santa Cruz, o lo que ocurrió en el caso de El Alto, que es un ejemplo patético. En tanto obedecen a demandas de acceso, no son en verdad universidades populares; las únicas que podrían serlo son aquellas que estuvieron en mente en Oruro. El actual Prefecto de Oruro, Luis Aguilar, hizo una propuesta muy interesante de una universidad indígena, que nosotros apoyamos desde el Viceministerio. También desarrollamos e incluso diseñamos, trabajando con los sindicatos, una universidad para el Chapare. Bueno, pero ahí teníamos otro modelo de gobierno, de enseñanza, de aprendizaje, que tiene enormes dificultades de traducirse: ¿cómo hacer una pedagogía popular?, ¿cómo hacer una pedagogía descolonizada? Son necesarias, pero ¿cómo hacerlas?

No tenemos experiencia en eso, pero no estoy en contra; me parece una opción, me parece una posibilidad si se la entiende como una pedagogía diferente. Pero si se la va a entender simplemente como un cálculo, una copia de la universidad pública, no veo por qué tendríamos que llamarla popular. Ya la universidad pública es popular por el tipo de estudiantes que tiene, pero no lo es por su orientación, entonces no veo qué ganaríamos con eso. Tampoco veo qué ganaríamos con la desconcentración que está en la Ley Avelino Siñani; si está mal aquí, estará también mal en el otro lado, pero no estoy en contra; las universidades indígenas me parecen perfectas.

Cuando digo que no hay universidad no lo digo en un sentido peyorativo, lo digo como una constatación fáctica. La definición clásica, convencional, casi "humboldtiana" de universidad es "universidad de investigación", y aquí no hay investigación, *ergo*,

no hay universidad clásica; lo que hay es una instancia de profesionalización. Que lo haga bien o no, es otro tema. Con eso no quiero decir que los que están en la universidad no hacen bien las cosas, pueden hacerlo de un modo excelente, pero no existe esta idea de universidad como un conjunto de personas que reflexionan sobre sí mismas, que producen o desafían el conocimiento.

Lo que ocurrió aquí es muy diferente de lo que ocurrió entre los brasileños, porque allí sí hubo una política neoliberal. Aquí la política neoliberal existió por la idea de la restricción parcial de los recursos públicos, pero nunca alteró la rutina de las instituciones de educación superior. Ningún docente boliviano tiene que concursar para mejorar su salario, como ocurre en las universidades mexicanas. Mi querido amigo Eduardo Ibarra, de la UAM Xochimilco, me contó que sólo 30% de su salario viene del presupuesto, el otro tiene que conseguirlo vendiendo proyectos, etcétera. Eso no ha pasado en las universidades públicas bolivianas; aquí la negociación es el punto básico de la asignación del presupuesto, pero no ha habido lo otro, salvo en el discurso del neoliberalismo, no importa si es bueno, malo o perverso.

No estoy tan seguro que más democracia en la universidad sea el mejor camino. Las universidades deben ser necesariamente autónomas por principio, por definición, pero el punto es cómo ejercen su autonomía. Esto es lo que debemos discutir desde la sociedad y desde la universidad. Lo que sí me parece es que la universidad ha perdido la ética de sí misma, que es el compromiso glorioso de ser universidad, y el tejido de una institución que no se reconoce como tal es algo difícil de construir. El gravísimo problema es que no se trata de un conjunto de investigadores

pobres comprometidos con la universidad, sino de un conjunto de investigadores, más o menos ricos, sin compromiso con la universidad.

Probablemente esto tenga que ver con la forma en la que hemos desarrollado la vida en la universidad. Nunca hemos tenido cuerpos estables de docentes y profesores. La UAM Xochimilco tiene 50 mil alumnos, como la UMSA, pero tiene 3.500 profesores a tiempo completo, es decir, alli hay una comunidad reflexiva, en tanto que aquí no. Nuestra comunidad es de funcionarios y de docentes que entran y que salen de la universidad; entonces es muy difícil un universo reflexivo interno.

En cuanto al posgrado, éste es un posgrado de huida, un posgrado profesionalizante, lo dijo José Mirtenbaum y lo reitero: es el quinto o sexto año de la carrera. Pero como este posgrado está destinado a validar recursos de la universidad, está orientado a la demanda. Es ahí donde se comprueba este vínculo. Por otro lado, queda claro que mientras predomine la demanda no habrá quién quiera (o habrá muy pocos) desarrollarse por la vía de los posgrados científicos, más complejos, más difíciles, más largos, más caros, por consiguiente, y que no aseguran el trabajo. La universidad ha sufrido esta idea del vocacionalismo: yo voy al posgrado porque quiero mejorar mis condiciones laborales. Pero las condiciones laborales para un investigador en un país como el nuestro son cero; mis hijos, mis sobrinos, los hijos de mis amigos me dicen: "Estás loco, no sé cómo pasas tu tiempo trabajando, investigando".

Lo que ha sucedido es que se coloca el valor del retorno por encima del posgrado. Entonces uno calcula cuánto invierte y

cuánto obtiene. Además las universidades privadas, en absoluta desregulación, en absoluta perversidad, han desarrollado estos programas de fines de semana. Obtener un diploma de maestro o de doctor ya no significa nada. Estoy tentado a quemar los míos como repudio a lo que sucedió: hice dieciocho meses de posgrado y hoy se lo puede obtener en un fin de semana. Por eso es que no hay posgrados. ¿Quién debe desarrollarlos? El Estado debe colocar recursos para desarrollar programas científicos y los alumnos que vayan a esos programas científicos deben tener la posibilidad de ser contratados cuando terminen el posgrado, hay que jugar de ambos lados. Si no, ¿quién va a contratar a esos investigadores? Bueno, volviendo al tema de José, sí estoy de acuerdo con la interculturalidad, estaba en nuestro plan del año 2005, pero él es absolutamente experto en el tema, yo soy su alumno.

José Mirtenbaum

Quiero tocar dos temas que están interrelacionados: el cogobierno y la interculturalidad. Primero aclararé que no es que el cogobierno sea un chivo expiatorio; simplemente, las condiciones temporarias de la relación de poder entre docentes y estudiantes es diferencial. Los estudiantes son parte de la comunidad temporaria de la universidad y los docentes persisten en el tiempo, es una relación entre estática y dinámica. Por lo tanto, si uno hace una reflexión mucho más dura, más profunda, el cogobierno a nivel de los ilustres consejos universitarios es totalmente ineficiente y absolutamente inoperante para tomar decisiones

en temas estratégicos de investigación, por ejemplo. Eso se lo ha endosado al posgrado; en principio, los estudios de posgrado tenían la capacidad para definir ciertos aspectos de investigación que podían haber sido llevados a cabo por unidades de posgrado, pero como ya hemos dicho, a la luz del neoliberalismo globalizado se convirtieron en estudios *light*.

Respecto a la interculturalidad, éste es un tema que hay que trabajarlo sobre la base de que no hay una necesidad, por el momento, creo yo, de entrar en una universidad popular, basada en los conocimientos y saberes indígenas, por algo que me dijo mi profesor de antropología hace muchos años: que los así llamados primitivos del mundo precapitalista, originario, o como quiera llamárselo, no han desarrollado el manejo, la administración del conocimiento en disciplinas. Digamos que no hay, dentro del conocimiento aymara, la necesidad de antropólogos aymaras para ir a estudiar a los españoles. Por lo tanto, qué podemos ofrecer nosotros en una universidad que diferencia el sujeto y el objeto a partir del paradigma diferencial cartesiano, en la que siempre estamos estudiando el caso. ¿Quién es el caso aquí? El caso es la comunidad aymara, la comunidad guaraní. De modo que la interculturalidad universitaria para una sociedad como la nuestra tiene que reconstruirse o construirse de nuevo sobre la condición de una ciudadanía en igualdad y diversidad de condiciones, respetándose el uno al otro, sobre la base de ocupar un solo espacio de conocimiento diverso, y eso es un problema muy serio en términos de nuestra universidad nacional. Ésos son problemas que hay que investigar. En la lingüística, por ejemplo, por qué insistimos en que se hable y se escriba correctamente el

español, cuando en una universidad intercultural sería absolutamente válido que un estudiante que no tiene tradición escrita pueda presentar sus trabajos oralmente. Yo lo acepto porque un 20% de los estudiantes en mis clases en sociología en sexto año son aymaras y quechuas, y a ellos les permito que me presenten sus trabajos visualmente, en CD, y son magníficos para hacer explicaciones o algo grabado e incluso cantado. Pero el problema es que todos dicen: "Oye, pero este tipo se está alejando de lo docto-jurídico". "Tú eres catedrático, cómo puedes permitir estas cosas."

Entonces en la misma condición cultural de institucionalidad, la interculturalidad es un tema que, según los criterios de Boaventura, vamos a tener que trabajar desde el fondo. Pero ¿qué significa trabajar desde el fondo? Significa trabajar en la interculturalidad desde el *kinder* para que tengamos estudiantes que entiendan la relación de la interculturalidad consigo mismos —porque es una relación consigo mismo también— y con otros. Eso significa que la universidad tiene que mirarse a sí misma. Son temas que ni siquiera discutimos, y eso que tenemos facultades de Educación; seguimos reproduciendo los mismos profesores que simplemente ayudan a memorizar ciertas cosas. Entonces el problema de interculturalidad y cogobierno son temas muy álgidos, son temas que requieren mucha teorización crítica, que todavía no la tenemos y no estamos dispuestos a tenerla. Aquí dejo esta parte de la polémica.

segunda parte

Fernando Mayorga

Agradezco por la invitación a las instituciones organizadoras de este encuentro. Me resulta muy sugerente estar en un espacio ajeno a la universidad para hablar de la problemática universitaria. Además, conversar sobre la universidad después de mucho tiempo denota una preocupación motivada no solamente por el libro del profesor Boaventura de Sousa, sino porque la mayoría de nosotros venimos o estamos en el mundo universitario, ese mundo que, como bien dijo Gustavo Rodríguez, es también una comunidad.

Pensar la universidad, evidentemente, no es un desafío actual, es un desafío permanente. Me solicitaron hablar de la universidad enfocando mi lectura sobre el papel del posgrado y la investigación en la renovación académica. He tenido la suerte de que me antecedieran en el uso de la palabra José Mirtenbaum y Gustavo Rodríguez, lo cual me da una cierta ventaja porque el diagnóstico ya ha sido abordado, aunque si leo parcialmente lo que han dicho ellos, me incomodo y digo: "vengo a hablar sobre una institución que no existe, y si existe, es colonial". Entonces yo, que trabajo en mi universidad, la Universidad Mayor de San Simón, hace ya veintitrés años, sufro un conflicto de identidad.

Creo que un desafío es pensar las instituciones en general en relación con el contexto, y el contexto está marcado por la existencia de un proceso de transición y reforma estatal, es decir, están

cambiando las relaciones entre el Estado, la política, la economía y la sociedad. Obviamente, este proceso interpela a la universidad y, en general, a todas las instituciones, y más aun a las instituciones públicas, sobre todo por los contenidos presentes en los discursos de transformación que se impulsan desde el gobierno. Entonces, se trata de pensar la universidad en un proceso de transición y reforma estatal o, como dice el discurso oficialista, en el marco de una "revolución democrática y cultural". Y si digo transición y reforma estatal, estoy hablando de un proceso inacabado, es decir, no sabemos cuál será su derrotero y, por lo tanto, el futuro está abierto. Considero que no hay que partir del supuesto de que ha concluido la transición porque seguimos en la fase de crisis estatal, y mientras no se resuelva con otro ordenamiento estatal, seguiremos en transición. Y puede darse una resolución de la crisis estatal tanto en sentido progresista como en sentido reaccionario, dependiendo de los contornos que asuma la reforma del Estado.

Si ése es el contexto, hay preguntas clave que tiene que hacerse la universidad como centro de producción intelectual o de formación de recursos humanos: ¿cuáles son las necesidades de producción de conocimiento relevantes, socialmente relevantes?, ¿qué desafíos teórico-metodológicos plantea esta transición, puesto que están cambiando los principios articulatorios en la economía, en la política, etcétera? Y, finalmente, ¿cuál sería el marco institucional —pensando en la universidad como un espacio para la investigación— más apropiado para que los resultados de esa actividad intelectual tengan capacidad de respuesta a los desafíos teórico-metodológicos y para que sus

productos sean socialmente relevantes y útiles para esto que estamos viviendo, que es el empoderamiento estatal, el retorno del protagonismo estatal?

Antes de intentar responder a estas preguntas, partiré de una consideración básica que tiene que ver con este proceso de transición: existe una necesidad de continuidad institucional o, en todo caso, un aspecto deficitario del funcionamiento del Estado es la falta de continuidad institucional. Esa idea la extendería incluso más: creo que hay que tener una mirada de continuidad histórica, es decir, hay que concebir la transición y la reforma estatal en curso precisamente como un proceso y no como ruptura. Hay que pensarlas como profundización del nacionalismo revolucionario y profundización de la democracia representativa y no como su negación.

En relación con la profundización del nacionalismo revolucionario, se podrá discutir acerca de qué elementos se recuperan, se rearticulan, se mantienen o si se les otorga otro sentido. Lo mismo sucede con la democracia: se pueden pensar muchas cosas, pero ésos son los referentes básicos. Se pueden cambiar los sentidos del nacionalismo revolucionario y de la democracia, depende a qué principios discursivos estén articulados; empero, insisto en que no hay negación de esos elementos. No tendría que haber negación sino profundización, porque hoy en día no existen metadiscursos más eficaces que el nacionalismo y la democracia para pensar la labor y el papel de la universidad pública, puesto que tiene como referentes básicos al Estado y la sociedad. Pero, sin duda, también la idea de nación como comunidad política, como espacio de construcción de ciudadanía, es otro referente ineludible.

En esa medida, la universidad tiene relación directa con esos imaginarios colectivos. A fin de cuentas, la independencia y la creación de la República en el siglo XIX tienen mucho que ver con la historia de la universidad. Ésta jugó un papel fundamental, pese a que nunca fue un brazo operativo del Estado sino una institución paraestatal, de las más contestatarias. Nunca estuvo fusionada al Estado, pero tampoco estuvo articulada a la sociedad, y éste es un problema central, un doble dilema que viven, han vivido y seguirán viviendo las universidades.

Así, intentaré reflexionar sobre el papel de la universidad y los desafíos que le plantea la sociedad en el marco de la reforma del Estado a partir de los que considero los tres clivajes o contradicciones principales, los tres elementos de reforma más fuertes, más importantes en la actualidad: el clivaje Estado-mercado, el clivaje regional y el clivaje étnico.

En el primer caso, las cosas están absolutamente claras: después de dos décadas se ha resuelto el clivaje Estado-mercado con una búsqueda de retorno al papel protagónico del Estado a través de políticas públicas bajo una óptica de nacionalización, lo que implica volver a los antiguos objetivos de la universidad pública, claramente propiciados por el nacionalismo revolucionario antes y después de la Revolución del 52. Y es que la política de nacionalización, que implica la refundación de las empresas públicas, el fortalecimiento del Estado y el papel protagónico del Estado en la economía, involucra investigación y formación de recursos humanos para el Estado y con el Estado, e involucra automáticamente marcar una vez más el tradicional papel de la universidad. Ese papel tradicional exigido pero no cumplido por esa historia

de enemistad entre el Estado y la universidad, aunque creo que actualmente se dan condiciones para que exista más bien una cierta sintonía. Porque, como Gustavo Rodríguez señaló, el neoliberalismo no entró en la universidad, aunque tal vez sí un poco en el posgrado, tema sobre el que volveremos más adelante.

De modo que la universidad se quedó ahí, como congelada, pero como el entorno se ha modificado, vienen nuevas exigencias, aunque para plantear, insisto, los objetivos de siempre, con una novedad obvia que la diferencia de aquella de los años sesenta, cuando se organizaba los foros en que participaban Sergio Almaraz, Marcelo Quiroga Santa Cruz, René Zavaleta, y esgrimían un nacionalismo endógeno, endogenista.

Hoy es preciso pensar el nacionalismo en un contexto de globalización, y esto plantea otro tipo de desafíos, pero insisto en que las ideas básicas son similares. Basta escuchar a los voceros gubernamentales o a las autoridades estatales con ideas convencionales acerca de la industrialización, lo que nos remite otra vez a los objetivos convencionales del nacionalismo revolucionario y que plantean claramente requerimientos de investigación y de formación de recursos humanos para el Estado, tareas que corresponden a la universidad pública.

Este elemento se articula tensamente con los otros dos clivajes. Digo tensamente porque a esta tendencia hacia el fortalecimiento del Estado mediante las políticas de nacionalización se suma, para empezar, el clivaje regional que emergió hace unos años como una demanda de descentralización a través de las autonomías departamentales. Es decir que, por un lado, existe una tendencia a fortalecer el centralismo estatal, y por otro,

hay una tendencia a descentralizarlo a través de gobiernos departamentales. No voy a entrar a valorar la pertinencia de los diseños de autonomía departamental; sólo me baso en el resultado del referéndum y la incorporación en este nivel de gobierno de la nueva Constitución Política.

Pero en esa lógica de descentralización aparecen igualmente tareas claras para la universidad, puesto que la relación con el Estado será, si se quiere, más cercana porque se tendrá otro tipo de presencia estatal a nivel subnacional y, por lo tanto, será más fácil establecer relaciones entre las demandas del entorno regional y la oferta de formación universitaria. Esto puede llevar a racionalizar muy fácilmente el uso de la infraestructura investigativa y de la propia disponibilidad de recursos humanos. Creo que por esa vía la universidad puede estar más cerca del Estado y, además, prefigurar nítidamente la necesidad de producir conocimiento socialmente relevante, pero con mirada local, regional. Ahí está la ecología de saberes, pero hay que ver qué saberes están en juego en cada nicho y cómo se da la articulación entre ellos. En todo caso, creo que la descentralización del Estado y la conformación de instituciones estatales con capacidad decisoria en el ámbito departamental pueden crear condiciones más favorables para la labor investigativa de la universidad, sobre todo a nivel de posgrado.

Actualmente la UMSS tiene una sede en el Valle Alto de Cochabamba, pensada más en términos de desconcentración, para facilitar el acceso o el ingreso de los estudiantes, lo que no es negativo porque existe otro rol de la universidad, positivo por inercia, y es el hecho de funcionar como una especie de ruta de

movilidad social mediante la formación educativa. En estos días la UMSS llegó a tener más de 50 mil estudiantes, y la mayoría son bachilleres de las provincias.

Esto está ligado con el tercer clivaje —de carácter étnico-cultural— que plantea otro tipo de desafíos a la universidad. A las demandas de descentralización o desconcentración intrarregional de la universidad pública, se suman demandas de creación de universidades indígenas, que responden a una lectura basada en otro de los metadiscursos fuertes existentes en el país, porque este tiempo también tiene un sello étnico. Es decir, si hay nacionalismo en ciertas políticas públicas, existe un indigenismo de corte multiculturalista en otras propuestas gubernamentales, sobre todo cuando se adopta la propuesta de Estado plurinacional en la Constitución Política, como un proyecto que responde a una visión particularista de sello étnico y en la cual se asienta la propuesta de creación de universidades indígenas.

Al respecto, pienso que es preciso valorar el papel que cumple la universidad también desde otra perspectiva —mencionada por José Mirtenbaum—: la universidad pública como un espacio de interculturalidad, y no solamente hablando de identidades étnicas, sino de la diversidad identitaria en general. En ésta y en cualquier sociedad, la universidad pública es un espacio de interculturalidad y, en ese sentido, habría más bien que mantener, extender, ampliar y fortalecer este papel, en vez de segmentarlo, fragmentarlo y escindirlo a partir de criterios identitarios particulares.

Posiblemente sea un enorme desafío para la universidad —en términos de investigación— mirarse como espacio de interculturalidad. No conocemos estudios, o por lo menos yo no los conozco,

acerca de la composición de la población estudiantil y de las relaciones, las interacciones que se dan dentro de ella; tampoco existe un diagnóstico en términos de matrícula, de inserción, etcétera. Hablo de la universidad pública como un espacio de convivencia, y creo que su mera existencia como el espacio más democrático es un aporte a la sociedad, comparándola con cualquier otro ámbito institucional. Estoy hablando, repito, de las interacciones sociales que promueve, a lo que hay que sumar el impulso a códigos de convivencia desde la lógica ciudadana, porque justamente ése es el resultado: jóvenes que se ven como iguales. Por lo tanto, existe un componente que puede impulsar una visión de pertenencia a una comunidad política, esto es, a la clásica idea de nación cívica.

En suma, la universidad pública está frente a estos tres clivajes y sus procesos de cambio, que tienen sus propios actores y que están en una relación de tensión —el gobierno central con políticas de nacionalización y fortalecimiento del Estado, los gobiernos departamentales con demandas de desarrollo en términos regionales y de articulación de lo provincial a las dinámicas de las capitales, y los pueblos indígenas con sus demandas específicas—. ¿Qué puede hacer la universidad frente a esto? Supongo que tiene que hacer un diagnóstico adecuado y, a partir de él, pensar también en que cumpla una suerte de labor de integración suprarregional.

¿Qué tiene que hacer la universidad? ¡Renovación académica en relación con esta realidad! Porque de ahí provienen los objetos de estudio de la universidad, y si no tengo una nueva mirada sobre esa realidad, ¿de dónde salen estos objetos de estudio? Ahora bien, uno sería más pretencioso si pide no solamente renovación académica, sino que la universidad propicie la reforma intelectual

y moral, que es el ideal que planteamos como tarea universitaria. Y podríamos pensar en renovación académica impulsando la reforma intelectual. Perfecto. ¿Qué ha ocurrido en este campo o qué desafíos están planteándose?

Sabemos que en la formación de posgrado estamos frente a un entorno negativo porque se ha mercantilizado la formación, y no solamente por la presencia de universidades privadas sino porque, en muchos casos, el posgrado de la universidad pública funciona bajo una lógica privada, mercantil. Además, hay que sumar unas indecorosas alianzas entre consultoras y universidades públicas que hacen una competencia desleal: ¿cómo se puede competir si alguien ofrece un posgrado que cuesta 1.500 dólares, dura dos años, ofrece clases los sábados todo el día, no exige tesis y otorga a la culminación de sus estudios cuatro títulos, dos de diplomado y dos de maestría? Resulta baratísimo organizar eso, y la mayoría de la gente busca posicionarse de mejor manera en el mercado profesional, para lo que necesita un cartón y se acabó. Entonces, ¿adónde tiene que apuntar nuestro interés? Pues bien, a ese escaso porcentaje restante, a la gente con vocación por la docencia y la investigación. En la universidad pública esa labor la realizamos en el CIDES y en el CESU[2] porque hacemos oferta académica en función de lo que consideramos necesidades del Estado y de la sociedad. Es cierto que nos cuesta un montón hacer funcionar esos programas, pero en eso estamos.

---

2. Posgrados de la Universidad Mayor de San Andrés, de La Paz, y de la Universidad Mayor de San Simón, de Cochabamba, respectivamente (Nota de edición).

Ésas son las dos caras de la realidad universitaria en el posgrado, lo que me lleva a la relativización porque no creo que existan instituciones eficaces o instituciones deficitarias, así en general, y menos en la universidad pública. Lo que tenemos son nichos, institutos, centros, programas o redes que funcionan bien, así como espacios universitarios que son un verdadero desastre. Existen espacios y ámbitos donde las cosas funcionan bien; hay programas exitosos en varias universidades. Ésos son los espacios que debemos auscultar y potenciar, y luego conectarlos con universidades de la región latinoamericana y con otras universidades del exterior que están en la globalización alternativa, no en la neoliberal.

Cuando hay calidad de equipo y existen objetivos claros en un centro, en un nicho, en una red de investigadores, la negociación con la cooperación internacional no es de subordinación porque la cooperación internacional define líneas de trabajo sólo cuando la contraparte no tiene calidad. Entonces, en esos nichos y en esas redes se puede encontrar las pistas, no sé si para la reforma universitaria, pero sí para cumplir los objetivos elementales de la universidad. Porque no puedo suponer que primero tiene que darse la reforma institucional para pensar en que funcionen bien las cosas; pienso que hay que potenciar esos espacios que funcionan, haya o no reforma institucional, salga bien o salga mal la reforma del Estado.

Es decir, la investigación tiene sus propios objetivos, no necesariamente como institución universitaria en general, pero sí como comunidad intelectual, como equipo de investigación, en muchos casos articulando comunidad local e investigación participativa o

investigación-acción o cualquier nombre que queramos darle. Y donde sea necesario, debe usarse la lógica cartesiana, occidental, y donde haya que aprender del saber popular, habrá que aprender. Sobre eso ya existen experiencias en las universidades, en las que se ha desarrollado, a mi juicio de manera más compleja y enriquecedora, la labor de investigación en el campo de la historia, la etnología, la antropología, la arqueología.

Aprovecho para contarles una experiencia relacionada con lo que les decía hace un momento, hablando de nichos y redes. Todos ustedes conocen el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia, el PIEB. Si la universidad es paraestatal, podemos decir que el PIEB es parauniversitario, es decir que, aunque no es un programa universitario de una manera pública, la labor del PIEB alimenta y enriquece la tarea de la universidad pública en el ámbito de las ciencias sociales.

Esto lo ha llevado a una labor de colaboración y cooperación con varias instituciones. Por ejemplo, hace un par de años, y a partir de ese lazo, ha efectuado con el CESU un trabajo de investigación que dio como resultado la publicación de un libro que contiene el estado del arte de la investigación social sobre el departamento de Cochabamba, un material que es punto de partida para futuras investigaciones y para cualquier tesis. Esta labor también se está realizando en La Paz y pronto se iniciará en Santa Cruz. Es decir, dentro de unos meses se van a poder juntar treinta o más investigadores del eje central para discutir los resultados sobre el estado de la investigación en esas regiones. Ahí podremos decir qué es lo que está bien investigado, qué hace falta, qué está mal investigado, hacia dónde dirigimos la investigación. Y si tenemos

suerte, si los regionalismos no nos vencen, a lo mejor podemos hacer una comunidad intelectual nacional, que es algo difícil de armar en el país.

Entonces, para concluir, se trata de buscar los nichos y fortalecerlos, de ampliar las redes y fortalecer aquellas existentes. Es la única base para llevar adelante las cosas, y sobre esa base pueden negociar objetivos propios con quien sea. Entonces, vuelvo a los temas anteriores: al fortalecimiento del Estado, a su nuevo rol en la economía; a la descentralización del Estado, y el nuevo papel del Estado en el ámbito regional.

Estos temas nos están planteando claramente el derrotero para la investigación y para la formación de recursos humanos en función de la gestión pública. Volvemos otra vez a ese tema. La gestión pública descentralizada demandará otro tipo de ingreso al mercado laboral, en que el rol del Estado será importante. Eso le da a la universidad, o por lo menos a algunas carreras o facultades, pautas para definir mínimos criterios de planificación y racionalización. Y pasa lo mismo en términos de investigación porque tenemos otro desafío muy grande: ¿cómo construimos objetos de estudio? Porque vamos a tener un rediseño estatal con nuevas normas constitucionales, y eso implica todo un desafío de investigación para pensar cómo se debe aplicar o cómo se debe implementar el conjunto de transformaciones jurídicas e institucionales que provendrán de la Asamblea Constituyente.

Además, podemos pensar en niveles de complejidad de objetos de estudio, porque aparecerá claramente un objeto de estudio regional, otro local, otro nacional, y las posibilidades de pensar en su articulación interna y su vinculación con los globales. Y esto

nos lleva a una conclusión obvia: a la necesidad de la investigación interdisciplinaria y multidisciplinaria. No es cuestión de que la universidad se proponga hacer investigación interdisciplinaria y multidisciplinaria porque eso siempre se ha planteado en términos programáticos, y que en la actualidad es de sentido común. Pensar en una lógica de fortalecimiento del aparato productivo por medio de la industrialización es una de las metas centrales en la visión del gobierno, pero esa meta debe ir acompañada de una mirada ambientalista. Pasa lo mismo con la descentralización, que exige combinar lo económico, lo social y lo institucional, y con la interculturalidad como diálogo de ecología de saberes. En suma, la complejidad del objeto de estudio exige también que se haga más complejo el quehacer investigativo. Ése es nuestro desafío como investigadores, independientemente de los avatares institucionales de la universidad pública.

Cecilia Salazar

Quiero comenzar señalando que esta reflexión recoge dos aspectos problemáticos. En primer lugar, la universidad ha perdido legitimidad en el campo de las mediaciones Estado-sociedad, al punto de que parece que la transformación social ya no requiere de la fuerza catalizadora de una institución como ésta. Habrá que decir, sin embargo, que este hecho, esta parálisis de la universidad, está asociado a la parálisis de las mediaciones entre Estado y sociedad en todos sus niveles. En nuestro caso ésta está relacionada con el rol que tiene la universidad en la interpretación de la realidad nacional.

El segundo aspecto problemático o la segunda línea de reflexión es que, como se ha señalado reiteradamente, la universidad no reflexiona sobre sí misma, es decir, no ha generado un campo autorreflexivo sobre la problemática que acabo de señalar, por ejemplo.

Ahora bien, si asociamos ambos aspectos, tenemos como resultado un panorama por lo menos desalentador, porque la universidad, al haber perdido su lugar en el campo de la interpretación, ha perdido su identidad. En segundo lugar, tratándose de una institución que da el sentido general de comunidad, en este caso a la nación boliviana, tenemos que atribuirle a su ausencia por lo menos parte de las responsabilidades que hacen a la fragmentación social, política y cultural del país.

Esto es grave porque toda sociedad moderna deposita sus formas de fe y de certidumbre en sus instituciones, entre otras, en las que generan conocimiento, y si estas instituciones están puestas en duda, la certidumbre de la sociedad queda en vilo. Esto adquiere mayor relevancia cuando, en consideración a lo que señalaba Zavaleta, una sociedad que es incapaz de volcarse sobre sí misma es decir, incapaz de autoconocerse, limita sus potencialidades emancipatorias.

Eso adquiere otra significación colateral si estamos de acuerdo, además, en que las mediaciones entre Estado y sociedad se configuran, en el fondo, en aras de la construcción de sentimientos de pertenencia común. Esto, en el caso de la universidad, no puede tener como un objetivo puro y simple la formación de funcionarios, sino de algo más significativo aun desde mi punto de vista: la formación de ciudadanos o, para decirlo de un modo más cabal,

la formación de profesionales con personalidad o carácter nacional. Lo que se pretende es tener expertos conscientes del rol que juegan como intérpretes de la relación Estado-sociedad en los campos de especialización que les son particulares.

¿Cuál es el saldo hasta ahora, entonces? Primero, que la universidad ha cedido su rol como intérprete de la emancipación y de la formación del carácter nacional a otros actores. En esa dirección es un actor más, no el central, en el campo de la argumentación y la interpretación. Eso quiere decir, en buenas cuentas, que el conocimiento científico y académico que emana de ella debe competir, además, en condiciones desiguales con otras fuentes de conocimiento e interpretación. Esas fuentes son —por el acontecer político y social que le es inherente a este contexto— de carácter privado, considerando que conocer desde lo privado está acompañado también de estrictos fines privados.

Ahora bien, ¿éste es un proceso únicamente atribuible a la universidad? Sin ánimo de alivianar nuestra responsabilidad, aquí debemos decir que en el fondo de este proceso está el propio desmoronamiento del Estado en el marco de la economía de mercado. En ese sentido, si las mediaciones han entrado en crisis, lo han hecho porque el Estado ha dejado de ser lo que era, lo mismo que la sociedad.

Quisiera destacar aquí un solo punto: intentando comprender el proceso de los últimos años, desde la intersección entre economía y sociología, considero que deberíamos caracterizar al neoliberalismo como un proceso de desintegración económica con consecuencias notables en la identidad individual

y colectiva de los pobladores, es decir, con consecuencias directas en el sentido identitario de la bolivianidad.

En lo que nos compete, esta desintegración ha tenido un efecto devastador en la segmentación del consumo cultural, entendiendo a la cultura como un recurso más de la desigualdad capitalista, es decir, poniendo de un lado de la polarización a sujetos con una extraordinaria capacidad para la manipulación de los signos, a partir de su acceso al libro y a los recursos de la telemática y, del otro lado, a sujetos volcados a la manipulación de la materia en el marco de su cada vez más agravada escasez para garantizar su subsistencia. Para decirlo de otro modo, para unos el conocimiento científico, para otros el conocimiento natural, para unos el trabajo intelectual, para otros el trabajo manual. Esta desigualdad en el contexto actual está exacerbada más que nunca, lo que resulta terrible si lo asociamos a lo frecuentemente ajenos entre la teoría y la práctica que suelen resultar los procesos de abstracción distantes respecto a las prácticas de la subsistencia. Como decía alguien esta mañana: entre los que dicen la verdad y quienes la escuchan.

Pasando a la segunda línea de reflexión, está claro que la universidad no es objeto de sí misma. No se interpreta, es decir no solamente no interpreta la relación Estado-sociedad, sino que no se interpreta a sí misma. Por lo tanto, ha trasladado la interpretación de su mismidad a otros actores, generalmente privados. En ese ámbito, lo que se ha producido en los últimos años acerca de la universidad proviene de entornos extrauniversitarios, sobre la base de un paradigma hegemónico que se ha constituido en estos últimos veinte años, que es la modernización.

¿Cuáles son los valores de este discurso? Básicamente están asentados en la eficiencia, aspecto con el que podemos coincidir en la medida de los requerimientos que supone una sociedad moderna y en la medida que responda a las necesidades de la realidad nacional, lo que, sin embargo, no siempre es así. Me explico: el modelo hegemónico discursivo del neoliberalismo, amparado en la modernización y la eficiencia, le ha exigido a la universidad adaptarse a éste, pero en una situación de desintegración social, económica y cultural nacional.

Sin poner en duda el concepto de la eficiencia, sino el contexto en el que se lo plantea, el discurso de la modernización ha tendido, por esa ruta, a envilecerse, en el sentido de que su orientación se produjo fuera de las necesidades de la realidad nacional, fuera de las demandas de una sociedad despojada, es decir hacia valores externos —de la globalización— que han puesto en entredicho, por ejemplo, las políticas o los intentos de acreditación universitaria, más en función de valores extranacionales que nacionales. Este aspecto, como diría Gustavo Rodríguez, ha puesto sobre el tapete una identidad esquizofrénica en la universidad, que desde entonces está sujeta más a valores y a actores heterónomos que a demandas locales.

En ese marco, la universidad ha quedado aislada o se ha forjado en los últimos años como una isla que ha intentado contener en su seno valores que no podemos desestimar, pero que —al quedar instalados en un contexto de exclusión y de desnacionalización de la sociedad boliviana— han tendido a envilecerse.

Para concluir, tenemos entonces una falta de autorreflexividad en el seno de la universidad que le ha quitado su carácter nacional,

del mismo modo que ha envilecido lo que en algún tiempo fueron sus virtudes. Asimismo, en aras de mantener su legitimidad, ha creado dentro de la universidad un discurso de legitimación que apela más al pasado, sin ubicarse en un contexto actual. De ahí que lo que tenemos dentro de la universidad sea no una autonomía sino una autonomía dependiente; no una acción política sino intereses privados en nombre de la política; no una revolución universitaria sino atrincheramiento de intereses conservadores en el seno de sus diferentes estamentos.

Quizá lo más crítico que pueda señalarse en este contexto puede recogerse de las ideas expuestas por Gustavo Rodríguez y otros, que señalan que en gran parte de la estructura de las universidades prevalece la apelación a las virtudes sociales, contrahegemónicas y anticapitalistas, asociadas sin embargo a la emulación de lo que estos autores denominan burocracia del saber, a partir de lo cual se reproduciría una especie de simulación en torno de los beneficios que la universidad genera en su relación con la sociedad, encubriendo lo que no sería sino insustantividad. Eso se resume en la idea de la autonomía dependiente —la "trampa feliz" dicen ellos— en que se halla la universidad, la que le permite construir su mundo autorreferencial y entrópico, sin desenmascarar completamente la verdad de su retórica. Sin embargo, como estos autores también señalan, y como también se ha dicho acá, no debemos olvidar que a la universidad le corresponde un Estado y a éste una universidad, lo que se resume en la frase de: "a tal Estado, tal universidad".

En ese ámbito, como decía Fernando Mayorga, quiero destacar, sin embargo, en un contexto de tanta negatividad, algunas virtudes

que le han sido propias a la universidad, aun en este escenario de despojo general. Y quiero hacerlo señalando sobre todo a la Universidad Mayor de San Andrés, que es la que personalmente me interpela. La UMSA aparece permanentemente como la universidad que no ha podido, en el contexto de la modernización, salir de sus arraigos que han encubierto, a pesar de su discurso revolucionario, posturas marcadamente conservadoras.

Ése es un rasgo que se señala como propio de la UMSA, en contraste con los procesos que habría logrado por ejemplo la universidad de Santa Cruz, que ha tendido a abrirse con mayor amplitud a las esferas productivas regionales, o la de Cochabamba, donde, al calor de los efectos de la modernización, se habría producido una dinámica de gestión más cabal a las necesidades de la formación académica, o lo que estaría pasando en la universidad de Tarija, abierta también a desafíos que tienen que ver con un mundo externo global. A diferencia de ellas, la UMSA aparece como la universidad que se ha masificado sin consecuencias positivas, politizada pero al mismo tiempo conservadora.

En respuesta a ello, yo quiero dejar señalado que, si bien todo esto puede ser cierto, hay algo que le permite a la UMSA destacarse en el contexto de las universidades bolivianas, y es que en su seno ha cuajado o ha florecido una intelectualidad de origen aymara que, de alguna manera, ha permitido contribuir a la extensión del sentido de bolivianidad que se había comenzado a desmoronar con el neoliberalismo.

En ese lugar quisiera situar la emergencia del pensamiento y de la intelectualidad aymara, no tanto en apelación a los paradigmas que puede traer consigo y que pueden discutirse desde diferentes

posturas ideológicas, sino como un hecho sociológico que está dando cuenta justamente de lo que decía Fernando Mayorga: la capacidad democratizadora de la universidad, pero también de la sociedad boliviana. En ese sentido entiendo que la bolivianidad, a pesar de estos procesos devastadores de desintegración nacional, ha logrado extenderse horizontalmente a través de la democratización, pero también ha logrado profundizarse verticalmente gracias a los procesos que ha traído consigo la intelectualidad aymara en función de un conocimiento rico que ha complejizado y está complejizando nuestro sentido de bolivianidad.

Eso es atribuible justamente a la capacidad de democratización de la sociedad boliviana, que está acogiendo en su seno elementos, sujetos y actores que no había admitido hasta hace algunos años. Lo que quiere decir que la bolivianidad se ha ensanchado y, en términos cognitivos, se ha profundizado.

En ese contexto, sin embargo, y tratándolo más como un hecho sociológico, quisiera dejar señalado, para terminar, que la bolivianidad es un proceso en construcción. La bolivianidad no está dada, está dándose; no se ha producido, está produciéndose. Por lo tanto, la bolivianidad no está encarnada en un sujeto, está en disputa, y el concepto que vayamos a lograr en el transcurso de los próximos años va depender del sentido que le den las fuerzas en concurrencia. A ese respecto creo que una de las funciones vitales, uno de los desafíos vitales de la universidad pública, es contribuir al debate sobre la bolivianidad, pensando sobre todo que si la universidad pública quiere darle una respuesta transformadora al proceso desintegrador del neoliberalismo, tiene que hacerlo en función de los valores de la bolivianidad.

Lo paradójico en este contexto es que este proceso no está enmarcado en la caracterización de la bolivianidad señorial sino en otra forma de bolivianidad que, al calor de los procesos que estamos viviendo, está siendo conducida de la mano de un presidente indígena. Es en ese contexto en el que la universidad tiene que jugar un papel fundamental pensando, reitero, que la universidad pública no puede limitarse a la formación de funcionarios, sino que está orientada también a la formación de sujetos con carácter, con personalidad nacional volcados en su responsabilidad hacia los quehaceres que demanda una sociedad en transformación.

Debate

Pregunta

A esta reflexión se debe sumar el término "descolonización", y no hay que asustarse porque lo diga el gobierno sino porque parece que este término realmente está destapando todas las estructuras de la universidad boliviana, particularmente en el ámbito de la investigación, que muchos de los panelistas han enfatizado. En este contexto, quisiera preguntarles a los expositores cómo debería actuar la universidad frente a la descolonización como demanda de sectores indígenas populares que tienden a interpelar al Estado, frente a las interpretaciones de descolonización que, reitero, se refieren a la estructuración de categorías mentales o tácticas de investigación coloniales que están profundamente arraigadas en todas las estructuras de la

universidad y prácticamente en la idea de conocimiento, de investigación, en esa idea cartesiana del sujeto-objeto que en algún momento se ha valorado como, incluso, algo inevitable, pero que se reproduce en la idea de descolonización. Ésa es mi pregunta.

Pregunta

Mi pregunta va dirigida especialmente a Fernando Mayorga. Él decía que la universidad se ha convertido en un espacio de interculturalidad. Sin embargo, hay que mirar más profundo, especialmente en lo que respecta al acceso a la educación superior, qué es lo que ha pasado con la Universidad Pública de El Alto y con la Universidad Mayor de San Andrés. ¿Es realmente un espacio intercultural o es una forma más de exclusión de sectores "indígenas"? Deberíamos hacer una lectura más profunda de lo que está pasando en nuestra sociedad, ya que ustedes han dicho que la universidad es un reflejo del estado de salud de la sociedad. Otra pregunta: cuando decían que las grandes multinacionales están apoyando sin ningún interés, no me parece muy justo hablar de desinterés. ¿No debíamos pedir, más bien, que ellos paguen impuestos justos para que las universidades puedan desarrollar una investigación que pueda permitir la transformación de la sociedad? No deberíamos permitir que se siga beneficiando a las grandes transnacionales con los impuestos. ¿No debía ser ésa una investigación dirigida a que las universidades logren más autonomía y orienten sus investigaciones a profundizar y mejorar el bienestar de la sociedad?

Pregunta
Me he quedado confundido cuando han planteado que el neoliberalismo no había actuado en la universidad porque la universidad no suele ser tan poderosa como para evitar ese tipo de presencia. En España, durante el franquismo, aunque hubo sectores críticos, claro que el franquismo entró en la universidad. Entonces quería preguntar si realmente el neoliberalismo hizo o no un espacio dentro de la universidad.

Cecilia Salazar

Quisiera responder muy brevemente al compañero sobre el concepto de descolonización. En mi perspectiva, la vía de descolonización es la modernidad. Afirmo eso, además, desde mi posición de mujer: las mujeres nos descolonizamos en la medida en que nos atribuimos los valores de la modernidad. Respecto a la segunda pregunta, en alusión estricta a la UMSA, que es la universidad a la que se interpela: sin lugar a dudas los valores de la modernización han penetrado en sus conceptos, en sus programas, en sus modalidades, etcétera, lo que no quiere decir que en sí mismos estos valores sean malos. Lo que cuestiono es el contexto en el que se dan y que, por lo tanto, termina desvirtuándolos. La eficiencia, por lo tanto, no es mala, sólo lo es cuando enmascara la desnacionalización de la universidad y se pone al servicio de una legitimación externa que no tiene nada que ver con nuestra realidad, por ejemplo, a través de la acreditación, que ha sido tomada más de valores externos que de valores propios.

Fernando Mayorga

Voy a ser breve, y gracias por las preguntas. Tienen razón en esto de evaluar mejor para llegar a ver si es cierto que la universidad es un espacio de interculturalidad. Yo no he dicho que hay que investigar esa faceta del rol de la universidad que, obviamente, será distinta en El Alto, en Santa Cruz, en Tarija y en Cochabamba. Simplemente me parecía que sería importante estudiar el papel de la universidad en esa dimensión para, justamente, llegar a conclusiones. En ese sentido, lo planteo como una pista, y no creo que sea equívoca.

Respecto a las transnacionales, claro que tienen intereses, como también los tenemos todos. Lo que planteo es que se puede negociar sin subordinarse. Interesa que de los veinte estudiantes que se formen, algunos entren después a Yacimientos (Yacimientos Petrolíferos Fiscales Bolivianos) y le ganen la pulseada a Petrobrás. Ponía como ejemplo la articulación de redes y la relación necesaria de negociación a partir de sus propias fortalezas, y por eso estábamos hablando de Petrobrás, para que quede claro.

Respecto a la descolonización, me adscribo totalmente a lo que dice Cecilia: "nosotras las mujeres nos descolonizamos en la modernidad". Gracias.

Tercera parte

Guillermo Mariaca

Por la mañana hemos recibido el diagnóstico de la universidad y algunos avances de lo que podría ser la universidad en este nuevo siglo, que, reitero, no conocemos en absoluto. Comparto varias de las observaciones de esta mañana, pero he notado cierto mecanicismo, he notado cierto absolutismo, por ejemplo, en la afirmación de que el Estado y la universidad son reflejos el uno del otro, y he notado cierto pragmatismo en eso de que la universidad es lo que tenemos y hay que trabajar con ella.

El tema de esta mesa es radicalmente distinto porque nos está desafiando a pensar la universidad en un nuevo mundo que, reitero, no conocemos en absoluto. Deberíamos entonces partir de señalar que la universidad era una reserva democrática de la nación, una escuela de ejercicio de derechos. Por lo tanto la degradación de la universidad se sintetiza en dos caídas, en ambos aspectos: esa caída del cogobierno epistemológico (como cogobierno democrático, y aquí no me refiero a los estudiantes, me refiero a toda la universidad), al cogobierno burocrático que efectivamente ha gestionado la universidad en estos últimos veinticinco años; una segunda degradación es pasar de ser el germen de partidos y fuente de democracia, al autismo institucional. La universidad actual no ve más allá de sus narices.

Un tercer apunte es que la universidad habría producido bolivianidad o nación. Creo que en términos sociológicos, tanto por

democratización de elites como por acceso y por expansión, hoy hay 50% de mujeres en la universidad, y un altísimo porcentaje, que supera largamente al 50%, proviene de estratos populares. La universidad sí ha producido bolivianidad en términos sociológicos, pero creo que de ninguna manera ha producido bolivianidad en términos cognitivos, de conocimiento de Bolivia; la universidad no ha producido conocimiento nacional. Por esa razón yo diría que la universidad no es universidad.

Hoy, sin embargo, no voy a hablar de la degradación universitaria. Quiero ver, más bien, un nuevo mundo, y el lugar y las características de la universidad en ese nuevo contexto. Porque en una nueva oportunidad fundacional como ésta deberíamos reinventarnos no para profetizar el futuro, sino para diseñar lo que yo quisiera llamar "una teoría general de la libertad" que sea nuestra bandera, nuestra brújula, nuestra actitud, nuestros valores, nuestra fuerza; una brújula que nos indique adónde tenemos que ir y que nos dé fuerza para avanzar. Por lo tanto, si queremos que este nuevo mundo tenga esa pasión utópica, tenemos que diseñarlo desde lo mejor que tenemos, no desde nuestras derrotas, no desde nuestras vergüenzas, no desde nuestra impotencia, no desde la condición colonial, sino a pesar y por encima de ello.

¿Cuál es este nuevo mundo que, en el tono de los cronistas de la conquista temprana, era el mundo salvaje? Con ese tono, yo diría que el nuevo mundo es un mundo de democracia libertaria y es un mundo intercultural. Eso es lo que quiero compartir hoy.

¿Qué pienso al decir democracia libertaria? Pienso en algo que va mucho más allá de lo que es el pensamiento poscolonial que se ha planteado. Hagamos una urgentísima definición del diccionario

porque hay muchos manejos del concepto poscolonial, como simplemente el concepto descriptivo de aquel momento de las independencias republicanas. No estoy hablando de eso, sino de la reflexión sobre la condición colonial y las lecciones que da esa reflexión colonial. Aprendamos para no repetirlo.

En relación con la democracia libertaria, diría que es más que poscolonialidad, porque si la poscolonialidad es la reflexión política e intelectual sobre cómo debemos ir descolonizando, la democracia libertaria en cambio plantea de partida el ejercicio pleno de todos los derechos mediante la repolitización, al convertirnos todos en gente que piense y viva en bien común, no para separarnos, no para romper, sino para que toda forma colonial sea inimaginable.

La segunda característica del nuevo mundo sería la interculturalidad. Obviamente, una interculturalidad más allá del mero reconocimiento multicultural, pero también más allá de una definición que, a estas alturas, yo consideraría liviana, es decir, una interculturalidad como traducción entre proyectos civilizatorios, como puente, como red, como traductor universal. No estaría pensando en interculturalidad en esos términos. Aunque es inevitable y es necesario que un mundo intercultural tenga estos mecanismos de traducción entre proyectos civilizatorios, ésa no es su característica fundamental.

La característica fundamental es que en ese mundo intercultural haya un desarrollo sostenible de las diferencias, todas las identidades tendrían la oportunidad de desarrollarse sosteniblemente hacia delante: ésa sería la característica de un mundo intercultural. Biodiversidad e interculturalidad: de esta manera vamos a

trabajar con una política de identidades para que la traducción civilizatoria, la traducción de lenguajes, sea innecesaria, porque todos vamos a ser interculturales, todos vamos a ser anfibios y porque las identidades van a estar autodeterminadas.

Yo no voy a ser proletario porque sea obrero, voy a ser proletario porque se me da la gana, porque me voy a identificar con ese mundo. No voy a no ser mujer porque no haya nacido biológicamente mujer; voy a ser mujer porque me da la gana, porque voy a querer el matriarcado. Sé que estoy llevando las cosas a un extremo, sé que hay condiciones necesarias, pero una política de las identidades trabaja las condiciones necesarias no como irrelevantes, sino simplemente como necesarias, como que están ahí, pero como una condición de la cual todos nosotros nos podemos liberar.

Uno, entonces, es el nuevo mundo. Dos, ¿cómo se lo diseña?, ¿desde dónde se lo diseña? Creo que a este nuevo mundo no se lo puede diseñar desde la sociología, desde la política, desde la antropología, desde las ciencias sociales, porque son disciplinas dependientes de lo realmente existente. El nuevo mundo, yo creo, se lo puede diseñar desde la adicción, que es el espacio de la intención de cosas imposibles, es la práctica que inventa cosas imposibles y también es el nuevo mundo que se puede diseñar desde el carnaval. Si se trata de hablar de nosotros, ¿qué es lo mejor que tenemos, lo más libertario y lo más intercultural? Sin duda, al menos para mí, el carnaval. No la Federación de Mineros, no las gloriosas revueltas de Octubre, que las revueltas, las reformas no son invenciones de un nuevo mundo. El único lugar, el único espacio que podemos atisbar

del nuevo mundo es en la diablada, el *tinku*, en algunas cositas de la iglesia de San Francisco, en la poesía de Jaime Sáenz. Pero yo no veo un nuevo mundo en este preciso momento. Lo que veo es una crítica profunda a un mundo que tenemos, pero no un nuevo mundo. La ficción, entonces, es una historia sin fin y por esto va mucho más allá de Hegel y de todos sus seguidores. Eso de que la historia no termine, esa capacidad creativa perpetua que tiene como institucionalidad la ficción, que es la invención no sólo de nuevos mundos imposibles sino de mundos mejores.

Y aquí un pequeño detalle: el experimentalismo no es bueno por sí mismo sino por la potencia ética y estética de sus productos: ésos son los interesantes, no los otros. Entonces creo que el experimentalismo tiene varios déficits éticos y políticos, y hago este paréntesis porque en la charla que Boaventura dio ayer, puso mucho énfasis en esto. Creo que para nosotros, por lo tanto, este momento debería ser eminentemente ficcional, porque no sólo nos deberíamos emancipar de nuestras cadenas, lo cual ya está bien, sino más bien de la posibilidad de la imaginación. Tenemos que ser capaces algún momento de imaginar nuestro mundo en el que la cadena sea inimaginable, inconcebible, que no podamos producirla.

¿Dónde vamos a construir nosotros este nuevo mundo? Yo diría que hay un campo ficcional extraordinario que hemos producido y ése es, reitero, el carnaval, aprender del carnaval, de esa política carnavalera que el propio carnaval ha producido.

Pero, además, este nuevo mundo requiere de una actitud especial para ese diseño. Y esa actitud, reitero, no me parece que pueda provenir de disciplinas tan realistas como son la sociología, la

política, la tecnología, el derecho, la economía, sino de estas otras disciplinas tan extrañas como son las artísticas. Particularmente, de recuperar algunos ritos, esa potencia de algunas de nuestras fiestas libertarias como el carnaval de Oruro o el Gran Poder. Digamos entonces, para resumir, que la actitud del nuevo mundo tendría que ser ficcional, carnavalera.

Bajaré un poco a cuestiones institucionales. ¿Cómo se come democracia libertaria y cómo se come interculturalidad? Diría que la democracia libertaria no es sólo democracia participativa, es una democracia representativa pero constituida, organizada procedimental y axiológicamente por la democracia participativa. En este sentido, la democracia representativa no se complementa con la participativa sino que se subordina políticamente a la representativa, aunque en la institucionalidad la democracia representativa es la que nos organiza la convivencia. ¿Por qué esta constitución de lo participativo hacia lo representativo? Por el siguiente argumento: porque deberíamos, en el nuevo mundo, transformar las relaciones de poder jerárquicas en relaciones de poder compartidas. Éste es un argumento de fondo para mí, por lo menos en esta prelación de lo participativo sobre lo representativo. Y hay dos principios: una decisión compartida entre el Estado y la sociedad; y la articulación del poder como una red sin jerarquías.

No estoy hablando de anarquismo porque esto es un diseño estatal; el Estado, entonces, se articularía con la sociedad mediante el poder ciudadano, con sus instituciones y la decisión se compartiría por medio del diseño de los valores públicos. ¿Cuáles son, entonces, las instituciones del poder ciudadano? Este cuarto

poder estaría compuesto, por ejemplo, por el Defensor del Pueblo, el Defensor del Consumidor, la Contraloría, la Corte Electoral, los fiscales… ¿Por qué? Porque ellos preservan el ejercicio de los derechos. ¿Cuáles son los procedimientos del poder ciudadano? El referéndum, la revocatoria de mandato, la iniciativa legislativa ciudadana, etcétera. Algunas de estas cosas ya las tenemos, pero las tenemos metidas dentro de la democracia representativa, y la institución fundamental de una democracia participativa serán los consejos ciudadanos, que son los que diseñan, fiscalizan y evalúan las políticas públicas.

Y un segundo paréntesis en este debate es que yo creo que el Estado debe ser necesariamente plural. Ayer en la noche me ha incomodado una respuesta que podíamos justificar en Cuba o Venezuela, y ahí no hay pluralidad. La idea del partido único es un valor autoritario. Según yo, no hay explicación válida alguna para la idea de un partido único, aunque haya imperio o lo que sea. Partido único no, no sólo porque la pluralidad es fundamental para una de las características del mundo nuevo, que es la interculturalidad, sino porque la pluralidad tiene un valor ético que obliga al debate, que obliga a esta historia sin fin de la libertad, a la expansión permanente de los derechos. Sin pluralidad esto no es posible.

Respecto a la interculturalidad política, ¿cómo se la define?, ¿cómo se convierte esto en instituciones? Por medio de dos cosas: sistemas de gobierno y sistema de decisiones. Los sistemas de gobierno son múltiples, plurales. Habrá representación, habrá rotación con responsabilidades, habrá democracia directa, asamblea con delegados, tendremos democracia representativa,

una democracia comunal, una democracia directa, una democracia participativa en las instituciones que hemos recorrido. Pero también interculturalidad política es interculturalidad en sistemas de decisión. ¿Quiénes deciden? No sólo representantes responsables, delegados, consejos ciudadanos. Deciden también las visiones del mundo, los proyectos civilizatorios, la subjetividad. ¡No sólo la eficiencia!, ¡no sólo la norma! Y aquí va un ejemplo para mostrar cuán complejo es esto: en el norte de La Paz hay un grupo indígena que son los pacahuara. Resulta que los pacahuara son una sociedad de hermanos que socialmente no tienen madres ni padres. Son los árboles los que cumplen esa función. ¿Cómo convivimos con ello el resto de los bolivianos?, ¿cómo lo hacemos si no es con una interculturalidad política en la que admitamos que los pacahuara tienen a un árbol como a su padre y madre, y que ahora, obligados por la barbarie de la pobreza, se han convertido en traficantes de árboles, en genocidas de sí mismos? ¿Cómo hacemos esto si no es, reitero, con una interculturalidad de fondo en que haya sistemas de gobierno y sistemas de decisiones enormemente plurales? Paso entonces a la universidad. Si este nuevo mundo con democracia libertaria y este nuevo mundo intercultural definido así, como desarrollo sostenible de las diferencias interculturales, va a tener una universidad, esa universidad tendrá que ser libertaria e intercultural. Yo diría que la universidad en tanto libertaria tiene dos funciones que cumplir: una, en este momento debería ser un observatorio que apoya el diseño, la fiscalización y la evaluación de las políticas públicas; y dos, aunque suene raro, un tribunal epistemológico constitucional que organiza



deliberación social en la universidad. Este tribunal epistemológico institucional es el que diría que los pacahuara, que son una sociedad de hermanos que tienen como padres y madres a sus árboles, tienen el derecho de conocer el mundo a través del bosque. ¿Cómo lo hacen? Problema de los pacahuara; ellos ya se restaurarán, ellos ya se restablecerán, ellos se desarrollarán y, en algún momento, dialogarán con el resto de los bolivianos, digamos para charlar sobre este asunto. Pero para decidir qué se hace en caso de que un pacahaura no quiera que se corte ese árbol, tiene derecho a acudir a ese tribunal epistemológico institucional.

Tres, la universidad incultural. ¿Cuáles serían las instituciones de la universidad intercultural? Primero, la gestión de la restauración de las universidades y el desarrollo de las entidades, con particular énfasis en las entidades débiles. Y aquí sí comparto eso de la discriminación positiva o como se llame, porque muchos de los pueblos indígenas están en verdad casi muertos, y si no se hace un esfuerzo extraordinario para que ellos mismos se restauren, se restablezcan y posteriormente desarrollen sus propios proyectos civilizatorios, vamos a perder demasiado como humanidad. ¿Y quién lo podría hacer? ¡La universidad!

Y una segunda institución de la universidad intercultural sería el tribunal identitario constitucional. Si yo digo: "a mí me da la gana de ser mujer, yo soy mujer" y viene la Corte Suprema y me dice "no, usted no es mujer, usted es hombre", yo apelaré ante el tribunal identitario constitucional: quiero ser mujer y éste es mi derecho. Ese tribunal me dirá "usted tiene el derecho a ejercerlo". Este tribunal apoya a todos los procesos de autoidentificación.

Termino entonces con la universidad en el nuevo mundo: esta universidad es una escuela de politización, de responsabilidad pública compartida y por lo tanto, obligatoria. Y esta universidad es una escuela de expansión, plural, de derechos, de ética pública y, por lo tanto, también obligatoria. Aquí quiero hacer una pregunta: ¿este gobierno está haciendo posible esto? Yo opino que no, que este gobierno no está haciendo posible esto en ningún sentido, por lo menos en el ámbito educativo. Este gobierno ha hecho cuando menos dos cosas que creo que son muy graves, y quizá muy difícilmente revertibles. Primero, ha nombrado dos ministros de Educación: uno es Félix Patzi, que está acá y que es un fundamentalista, y el otro es miembro del sindicato de profesores, un ministro que ha dicho que en el Ministerio de Educación sólo pueden trabajar profesores, un ministro que defiende que la educación es propiedad privada del magisterio.

Otra razón: este gobierno no tiene ningún interés en reflexionar y pensar sobre la cuestión educativa. Al haber devuelto al sindicato del magisterio la propiedad del aparato educativo, les ha devuelto la propiedad de las normales, de las direcciones departamentales, distritales; ha sacado al Viceministerio de Ciencia y Tecnología y lo ha llevado al Viceministerio de Planificación.

Entonces no sé qué es el asunto educativo que debería ser central en un nuevo mundo libertario e intercultural, en un nuevo mundo que se imagine, se desee a sí mismo utópico, porque es un mundo en el que todos deberíamos ser políticos, todos tendríamos que funcionar en torno al bien común. Ese asunto educativo no existe en este gobierno. Entonces creo que hay una

contradicción de fondo entre ese discurso fundacional y esa realidad conservadora.

Cierro esto con una metáfora: conozco a Wilmer Urrelo, que acaba de ganar un premio nacional de novela. Es estudiante de la Carrera de Comunicación de la UMSA, posiblemente la peor carrera que tiene esa universidad, la peor en todos los sentidos: la más prebendada, la más degradada, etcétera. Pero este Wilmer Urrelo ha estudiado ahí, y recuerdo que hace un par de años estaba discutiendo con los estudiantes de su curso, a los cuales uno de esos raros profesores les había pedido que lean libros. Entonces la respuesta de los estudiantes fue: "¡Cómo pues, cómo vamos a leer libros!". Y el profesor les dijo: "¿Cómo? ¡Tienen que leer!". "No, somos pobres no podemos leer libros, no podemos comprar." "Bueno pues, entonces fotocopien, hagan una colecta." "No, imposible." Y el único que se enfrentó al resto de sus compañeros era este Wilmer Urrelo y les dijo: "Tenemos que leer, compañeros, hay que leer". "Pero somos pobres." "Sí, yo también soy pobre, miserable. ¿Saben qué hago? Me voy a las fábricas de papel higiénico, les compro libritos, lo que sea, les compro los libros para que no los vuelvan papel higiénico. Ya tengo mis acuerdos, entonces voy a estas fábricas, recupero libros y me pongo a leer, y me los venden a un peso, a dos pesos, ya tengo mi biblioteca de mil volúmenes."

Esto que les cuento sucedió hace tres años.

Ésta no es, creo, una metáfora de reciclaje, no es una metáfora ecológica. Para mí es una metáfora de reinvención, porque sólo así vamos a poder decir a nuestros hijos que apuesten por esta universidad, que apuesten por una universidad tan profundamente

degradada que no ha sido capaz de inventar un nuevo mundo, que no ha sido capaz de diseñar ese nuevo mundo libertario intercultural. Gracias.

Félix Patzi

Agradezco a los que están escuchando y también a los que han organizado este encuentro. Yo voy a decir algunas verdades, espero que no les duela, pero si les duele está bien porque, como parte de la comunidad universitaria, tengo la obligación de aportar sobre la universidad y la educación.

No quisiera diagnosticar porque creo que de eso tenemos suficiente, y tampoco quisiera referirme a los paradigmas porque muy poco me importan, la verdad; de paradigmas hemos vivido quinientos años y eso solamente nos ha llevado a la ruina. Lamentablemente, las universidades han vivido de paradigmas, han imitado el concepto de calidad, incluso lo han asemejado o comparado con Harvard. Allí se hablaba del concepto de eficiencia, calidad y todo eso, y aquí también se empezó a hablar. Si allí ha funcionado la administración de empresas como el prototipo de las universidades, aquí también todas las universidades públicas y privadas hablan de administración de empresas.

Yo diría que la universidad nunca ha respondido a la realidad de Bolivia tal como es. Una presencia fundamental en Bolivia son las tecnologías sociales, las sociedades y las comunidades indígenas, pero se han despreciado esas tecnologías.

Pero es falso que no se produjo intelectuales; en ciencias políticas estamos en primer lugar en el mundo. Otra cosa es el prejuicio de que no se genera nada porque lo de afuera siempre es lo mejor. Al viajar me sorprendí de todos los textos que se producían aquí, traducidos, incluso sin autorización del autor; he visto mis libros despedazados por todo lado. En Bolivia no hay ninguna biblioteca que recolecte mis conferencias, mis libros; en Estados Unidos, en cambio, toditos, completos. Me he asombrado cuando he ido a Italia, a Alemania. También los textos de Silvia Rivera, de todos los mejores que hablan de Bolivia. Y yo digo que aquí se producen muchas cosas —sólo que no nos valoramos—, tenemos que reconocerlo y sentirnos orgullosos.

Aunque me llamen fundamentalista o lo que sea, yo quisiera ser honesto. Mientras el país no solucione el problema de la colonialidad estamos hablando de cualquier cosa; así de simple. Eso escribí en un artículo en (el diario) *La Razón*, con el título "Más allá de la raza". Precisamente detrás de las razas están los proyectos de la sociedad, incluso antagónicos. Ese antagonismo hay que solucionarlo, hermanos, hay que pensar cómo solucionarlo.

La colonialidad tiene dos puntos de vista, uno es más sociológico, otro es más filosófico. Lo sociológico se refiere a la clasificación social a partir del criterio de raza, de etnia; es decir, todas las oportunidades de nuestro país siempre han sido definidas en función de la colonialidad (lengua, cultura, etcétera) y a la pertenencia a un apellido. Ésa es la realidad, la curva de oportunidades va disminuyendo en tanto también va oscureciéndose el color de la piel. Eso no solamente pasa en Bolivia, también en el resto de América latina, en África, en Asia, incluso yo me sorprendí

cuando hablé de la colonialidad en Europa: los sardos, los vascos tienen ese mismo problema.

Por eso, cuando hablamos de colonialidad no hablamos sólo de Bolivia; estaríamos hablando del mundo. Hablar de dos Bolivias me parece ridículo, hablar de ese criollo mestizo, por favor, ¡no! Aunque lo llamen fundamentalismo, no va a haber solución, va a haber guerra para construir una sola Bolivia. Hay que solucionar esa yuxtaposición, así de simple. En Bolivia siempre hemos sido enfrentados a esa yuxtaposición; nuestra historia es la historia de esos conflictos de yuxtaposición de civilizaciones. Eso nos da luz para hablar en primer lugar del concepto más sociológico de colonialidad en cuanto se refiere a la distribución de oportunidades; eso hay que solucionarlo.

El segundo concepto de colonialidad es más filosófico. Se refiere a las concepciones o concepción del mundo, y aquí hemos trabajado sólo una visión del mundo, hemos trabajado en la imposición de una sola visión del mundo. Se han desechado totalmente las visiones del mundo de otras sociedades indígenas, se ha construido un imaginario negativo hacia los indígenas. Los propios indígenas han sido cómplices de eso. La política ha construido un imaginario positivo de Occidente, de lo urbano, de lo criollo, de lo mestizo.

A eso quiero referirme ahora. Cuando estuve en el Ministerio de Educación yo quería ver en la Iglesia una víbora, un sapo al lado de su Virgen. Eso es interculturalidad, hermanos. Entonces, por qué la Iglesia tiene que imponer la religión católica aquí si somos interculturales. ¡Que valoren, que enseñen en las escuelas y en todos los niveles, todas las cosmovisiones, la civilización

indígena, sus creencias, que estén adorando al sapo, al diablo! ¿Por qué? Porque descolonizar en términos filosóficos significa equiparar las concepciones del mundo. No decimos eliminar, no queremos imponer sino equiparar las cosas.

Yo quiero decirles que cuando hemos trabajado la Ley Avelino Siñani y Elizardo Pérez hemos trabajado junto a las universidades en esta visión de descolonización. Descolonizar significa modificar las instituciones colonialmente estructuradas, y la universidad se ha hecho una institución colonialmente estructurada. Partamos de una de las expresiones más contemporáneas de la colonialidad: la exclusión fundamentalmente de los indígenas (urbanos y rurales). En la ley, la política de inclusión en la educación superior la hemos planteado con la desconcentración, obligatoria y sistemática, y desconcentración conforme a las vocaciones productivas. Quiero decir que muchas universidades han empezado esa tarea, pero nuevamente de manera colonial: crean carreras técnicas y algunas, de paso, mandan profesores egresados sin ninguna competencia. Por ejemplo, cómo funciona agronomía o veterinaria en una ciudad, sin pisar el campo ni sembrar una papa. Tienen una granja experimental en Belén, pero ni siquiera van, ni los profesores quieren ir. ¿Y cómo quieren ser agrónomos? En esta ley hemos dicho que hay que desconcentrar para incluir.

Yo creo en la universalización de la educación superior, que todos sean profesionales, el 100%, ésa es la meta, eso sería revolución de la educación superior, y eso es posible sólo con la desconcentración, que es una de las políticas que hemos planteado. Por lo tanto, la función de la descolonización es dar oportunidades a

todos por igual, todos tienen la posibilidad de ser profesionales. Respecto a la universalización de la formación técnica, del modo en que funciona la colonialidad en Bolivia, nadie quiere ser técnico, nadie quiere título de técnico superior, todos quieren ser licenciados o tener maestría o doctorado, y el mundo cotidiano del mercado y todas esas cosas van por otro lado. Un país no se construye con abogados, sociólogos, historiadores, ni muchos menos con literatos, y si no generamos fuerza de trabajo con capacidad de gestar economía, peor todavía, hermanos. La visión colonial en Bolivia es formar profesionales con mentalidad burocrática. Están en la universidad y ya están pensando sentarse en la silla. Ésa es la mentalidad que hemos heredado desde la Colonia, porque las primeras profesiones han sido abogados, doctores, filósofos, curas, teólogos, carreras totalmente improductivas. Entonces hay que cambiar esa mentalidad con la obligatoriedad de la formación técnica. La ley que impulsamos dice que después de la carrera técnica se puede transitar a técnico superior y luego a la licenciatura y el posgrado, precisamente para eliminar esta colonialidad, porque ahora los títulos de las carreras de técnico medio y superior son inferiorizados por los licenciados respecto a los de maestría, doctorado. Si universalizamos la formación técnica puede ser que incluso solucionemos un problema central en el país.

Entonces, empezamos a impulsar la economía del país con jóvenes, porque tendrían su primer título profesional a sus 20, 21, 23 años, con todas las habilidades y destrezas para levantar la economía. Que esos jóvenes profesionales presenten un proyecto para que el Estado les preste dinero es la única manera en que se puede

avanzar; que constituyan empresas comunitarias pequeñas, después medianas y grandes.

En cuanto a la política, la universidad boliviana que estoy planteando incorpora de manera obligatoria, en todas las carreras y facultades, la sabiduría, el conocimiento y la tecnología de la sociedad de los pueblos indígenas. Por eso cuando dijimos que todos vamos a estar obligados a aprender un idioma nativo, todos han reaccionado. ¡Caramba!, yo dije: ... "y quién eres", "mestizo soy", "entonces por qué estás negando a tu madre, de dónde eres, de pollera o de qué". Hasta eso hemos llegado porque no quieren aprender otro idioma en Bolivia. A los que no quieren aprender les pregunto por qué no quieren si es obligación; además permite levantar la autoestima de la identidad nacional. Les pregunto "quién vive ahí", nadie me responde, "¿cómo es?, ¿quién es ayoreo?, ¿quién es chiquitano?, ¿quién es guaraní?, ¿quién es ejja?, ¿quién es tacana?" ¡No conocemos y todos debiéramos conocer en qué consiste esa sociedad, cuál es su forma de organización, cuál es su forma de economía! Mientras conozcamos, evidentemente podremos considerarlos hermanos, y que esos chiquitanos también conozcan quién es el aymara, quién es el quechua, cómo es. Después hay que ir a la historia y después a la historia universal. Eso es descolonizar de verdad, y por eso es muy importante la incorporación en la parte curricular de estas concepciones del mundo de las sociedades indígenas.

Por último, dos cosas han afectado a las universidades: han visto a la autonomía como una republiqueta donde nadie entra. Lamentablemente, esa autonomía se ha separado totalmente del pueblo; históricamente surgió como parte de la sociedad pero

hoy se ha separado. Entonces aquí la discusión es cómo anclar nuevamente la universidad a la sociedad. Se ha planteado autonomía con participación social, y quiero poner esto en discusión porque se trata de la creación de un consejo social unitario de educación superior, como una instancia externa a la universidad conformada por organizaciones que planifican, juntamente con la política de investigación, la política de concentración.

Cada política tiene su presupuesto, y esta instancia también. Además, se gestiona una lucha de manera conjunta para financiar, para movilizar. Ése es el consejo, eso es participación social. No se mete en su elección de directiva, de director, ni de sus docentes, ni siquiera en su plan curricular. Puede sugerir, puede decir "esto podemos querer"; por ejemplo, si una comunidad o una región pide la desconcentración, ese consejo nacional dice cómo va a ser, eso es participación social. Esto estaba pactado con la universidad.

Finalmente, yo he declarado en contra de que se creen universidades en esta línea de descolonización porque se trata de acercar las fronteras cada vez más, borrarlas. Por eso en el Congreso (Nacional de Educación, 2006) defendía que no era necesario crear las comunidades indígenas, porque eso era producir la colonialidad: una universidad indígena, una universidad blanca. Yo les decía a mis propios hermanos: no creo que tengamos títulos como en tiempos de Melgarejo, carnet de indios, carnet de blancos, eso era seguir reproduciendo la colonialidad. Descolonizar es dar oportunidades por igual; allí valen la capacidad, el conocimiento, el esfuerzo, los méritos. Eso no es excluyente, sólo es un valor liberal de siglos.

Los debates sobre la universidad aquí y en el mundo son debates masoquistas. Entonces lo que diré hoy aquí será una razón de optimismo trágico. Estamos conscientes de las dificultades, pero pienso que hay mucho pensamiento novedoso en Bolivia para poder llevar adelante una reforma emancipatoria de la universidad. Pienso seriamente que, a pesar de lo que se dijo hoy en la mañana, la universidad es capaz de reflexionar, pero probablemente no es capaz de traducir la reflexión en ideas prácticas. Entonces, ¿qué les puedo ofrecer después de esas brillantes intervenciones que tuvimos aquí? Para comenzar, me gustaría decir que todos nosotros, en todos los países, discutimos la universidad; es un proceso global. Pero también me gustaría decir que la universidad no ha estado siempre en crisis, y que es importante saber de dónde viene esa crisis: del proceso global de mercantilización de la universidad y de los servicios universitarios. Eso se está discutiendo en la Organización Mundial del Comercio (OMC), con la próxima liberalización de los servicios, y lo más importante, lo más lucrativo, con la educación terciaria, es decir las universidades, la enseñanza superior.

Lo que sea que vaya a pasar en las universidades no tiene nada que ver con privatización. El problema es otro, es que la universidad pública no solamente trabaja para el mercado, sino para que se constituya como mercado interno en todas las relaciones con el profesor y, al mismo tiempo, se integren en esta mercantilización los servicios de educación. Consiste en que si se sigue adelante en este sentir, las llamadas universidades globales —que en este

momento son las cinco o seis universidades norteamericanas, las dos o tres australianas, las dos inglesas o una holandesa— pueden patentar cursos de tecnología, sociología, humanidades y antropología y venderlos a las universidades llamadas del Tercer Mundo, que pueden ser del sur de Europa, de mi país, Portugal. La idea es que las universidades de los países menos desarrollados no deben ser una prioridad de inversión. Si ustedes van a África hoy en día, sus gobiernos no envían al Banco Mundial ninguna solicitud de inversión universitaria para que compre a las universidades globales paquetes de programas, de currículas, de profesores, de evaluación de clases. Pero Sudáfrica ya vende paquetes de cursos de sociología al resto de África, y esto va en aumento. En Latinoamérica se intenta lo mismo con la UNAM, y la UNAM está en una resistencia total, por cierto; pero nada se hace porque es un proyecto que no va a parar, pues, en este momento Brasil y Sudáfrica ya estarían impulsando las otras currículas. Entonces se está produciendo una globalización neoliberal de la universidad. Ésta globalización va a tener los criterios de eficacia y la eficiencia. Y aquí es necesario aclarar una equivocación: todos estamos a favor de la eficiencia, la eficacia y la competencia. Lo que queremos saber es cuáles son los criterios para aplicarlos. Éste es el problema de la confusión del tiempo, nosotros nos desapropiamos del lenguaje pero no los criterios que están por detrás. Así llego exactamente a lo que dijo Félix Patzi; cómo podría yo imaginar que un licenciado indígena iba a defender la posición del Banco Mundial contra la sociología, los abogados, las humanidades, y en defensa de los técnicos e ingenieros para desarrollar la economía. ¿Qué economía?, ¿la economía

neoliberal, la economía excluyente? Félix dice que no queremos abogados, que no queremos gente de ciencias sociales, de las humanidades, tal como lo ha decidido la OMC, que dice que este conocimiento no da ganancia y, como no da ganancia, debe ser penado porque la universidad tiene que ser un mercado, y el ministro sostiene lo mismo. ¿Cómo se calcula que la universidad no tiene impacto, qué significa eso, con qué criterios, qué es eso? En mi próximo libro hablo de lo muy cercana, muy próxima que es la universidad en el siglo XXI, y lo describo como un proceso de globalización solidaria, y por eso tiene que tener una respuesta fuerte[3].

Hasta ahora la universidad no se ha defendido bien al plantear propuestas utópicas, propuestas totalmente corporativas de defensa, eso me ha quedado claro. Hay que canalizar muy bien el proceso, hay que responder a la globalización neoliberal con una globalización solidaria, con una universidad con otro tipo de redes, con otro tipo de universidad. ¿Cómo vamos a hacer eso? Pienso que el gran problema de la universidad hoy en día es que ya no responde bien ni se defiende bien. Aquí se habla mucho del proyecto nacional, y realmente eso se dio en las universidades de todos los países. En Brasil, por ejemplo, el proyecto nacional estaba en la universidad. Pero, ¿qué proyecto? Un proyecto excluyente. En Brasil no había afrodescendientes, en México no había indígenas, y aquí tampoco. Es decir que son proyectos

---

3. *La universidad en el siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*. La Paz, CIDES/UMSA y Plural, 2007.

nacionales que funcionaron para las elites y por eso el Estado apoyaba a la universidad.
El problema es que ahora las grandes empresas nacionales ya no interesan; a los técnicos de Bolivia, Brasil, Ecuador los pueden formar en la India o en cualquier otra parte, y por eso no existe un proyecto nacional que les interese. Ahora el Estado descapitaliza la universidad pública porque para este proceso de desarrollo capitalista la universidad pública ya no es necesaria; está suspendida en el aire, sin un bloque histórico que la pueda sustentar. Sin embargo, creo que cada país ha de encontrar el bloque histórico, y a mi juicio son solamente los movimientos sociales y, en ciertos países, como Bolivia y Ecuador, los movimientos indígenas, los que tienen que asumir un papel protagónico de algo histórico.
La primera idea es que en este proyecto la universidad defendió lo que yo llamo la monocultura del conocimiento científico, junto a los más dramáticos crímenes de la historia: "epistemicidio", es decir, la muerte de conocimientos campesinos, de conocimientos indígenas, de conocimientos de afrodescendientes. Y ese epistemicidio es la muerte de los conocimientos, es la muerte de los pueblos. La universidad tiene una deuda histórica al haber producido ese epistemicidio, que además sigue produciendo. Un ejemplo de mi práctica de trabajo: mi asistente de investigación del proyecto que realizamos en Colombia ha escrito un libro del proyecto. Este estudiante asiste a la Facultad de Derecho, y en la clase de derecho civil estudia la propiedad. El profesor le explica sobre el comprador, el vendedor y el tipo de individualidad. Para este estudiante, en su comunidad de la sierra, no existe

ese concepto sobre la tierra porque ésta no les pertenece; por el contrario, ellos pertenecen a la tierra, y por tanto ésta no se puede vender. Cuando trata de explicarle esto al profesor, éste le contesta: "Yo estoy aquí enseñando conocimiento y todos los demás conocimientos no me interesan".

Ahora bien, nosotros debemos sustituir esta monocultura por una ecología del saber —que espero explicar después en un mejor contexto—, cuya característica fundamental es la ecología. Es una convivencia de diferentes saberes que no descalifica a la ciencia moderna, que es parte de la constelación más amplia de saberes. Para algunos la ciencia es muy importante y para otros, el conocimiento indígena. Sin embargo, tenemos que partir de una concepción pragmática del saber. El conocimiento que necesito depende de los objetivos que quiero lograr: si quiero ir a la Luna, necesito el conocimiento científico; si quiero defender la biodiversidad, necesito el conocimiento indígena. De modo que necesito ambos conocimientos. La ecología de saberes es el proyecto de país desde abajo, y esto es lo que la universidad no ha hecho, porque siempre ha tenido una visión del país desde arriba. La segunda idea es que en la ecología de saberes la ignorancia no es un punto de partida para el saber, aunque puede ser un punto de llegada: cuando nosotros aprendemos saberes, cada saber produce una ignorancia y la ignorancia no descalifica. Lo que aprendemos es proporcional a lo que ignoramos, y lo ideal es que mantengamos la posibilidad de una constelación de saberes, de una configuración de saberes, porque el hecho de que lo que sabemos no pueda coexistir tiene consecuencias en la vida cotidiana. Pongo otro ejemplo: en el trabajo de campo, un grupo

indígena de Colombia se opuso a la exploración de petróleo en sus tierras sagradas y quisieron autoeliminarse, y en el occidente de Venezuela (en la frontera con Colombia) otra compañía petrolera de Venezuela quiso explorar petróleo y se produjo una crisis que no pueden ni imaginar. De modo que existe este enfrentamiento entre el conocimiento científico de la política de gobierno y la interculturalidad.

Un ejemplo es lo que sucedió cuando el ministro del Medio Ambiente de Colombia llegó a la sierra, para explicar a la gente que se oponía a la exploración petrolera las ventajas de ésta en la región —escuelas, carreteras, hospitales, además de todas las regalías para ellos—. Luego de hablar una hora preguntó: "Y ustedes qué piensan" y los taitas se quedaron callados. El ministro se quedó desconcertado, y preguntó a sus asesores: "¿He dicho alguna cosa mal, que esta gente quedó ofendida?" "No, nada." Entonces el taita más viejo se levantó y dijo: "Ni nosotros, y menos usted, podemos decidir sin consultar antes a nuestros antepasados." "Pero si sus antepasados ya murieron, ustedes viven, ustedes son la comunidad." El ministro no entiende; hay un choque de saberes. Para estos indígenas, sus antepasados están aquí en la comunidad, no están muertos, están vivos de una manera especial. El ministro dice, entonces: "Si los antepasados están aquí, consulten. Yo espero un poquito", y el taita se levanta y dice "¡No! Depende de la Luna porque nosotros consultamos solamente en ciertas fases de la Luna". Y el ministro cree que los indígenas están locos, que no quieren nada, y él no puede quedarse allí, debe regresar a Bogotá cuanto antes. Al día siguiente los indígenas se rehusaron a hablar con el ministro; ellos querían

hablar en sus propios términos, pero como no lo aceptaron, se rehusaron al diálogo. Por eso es importante buscar la ecología del saber.

Esta nueva idea es una extensión a la inversa. Hay programas de extensión porque la universidad está aislada; tiene que extenderse hacia afuera porque está demasiado hacia adentro. Lo que propongo para la universidad del siglo XXI es una extensión actual, que consiste en traer adentro de la universidad los otros conocimientos de afuera. Esto implica un cambio total: en su currícula deberían existir facultades de agua, facultades de tierra, de biodiversidad, de energía, de bosques, de recursos naturales, de Pachamama. Es una revolución dentro de la universidad que resulta problemática porque entonces todos los profesores de la universidad pasan a ser alumnos, tienen que ser ignorantes y afirmar su propia ignorancia. Es un ejercicio de autorreflexión global, pero más amplio. En este país veo buenas condiciones para su creación, pero las trampas van siempre juntas en las universidades. El ministro Patzi, con su visión sobre los conocimientos indígenas, se traicionó cuando dijo: "claro que hay que sistematizar para transformar". Ésa es la trampa de la universidad: querer sistematizar todo y transformarlo en conocimiento científico. Eso no puede ser. Esos conocimientos deberían mantenerse como son, con su estructura. ¿Cómo hacerlo? Félix Patzi dice que las universidades deberían ser interculturalizadas e integradas con estos otros conocimientos.

Debo decir que es totalmente correcto lo que dice Patzi, acepto ambas condiciones; es decir que pienso que hay dos soluciones: integrar realmente la interculturalidad y descolonizar.

Repitiendo lo que dije ayer: me rehúso a hablar de interculturalidad sin hablar también de descolonización. Curiosamente, anoche leí el texto de Patzi y pensé que estaba bastante de acuerdo con él justamente por esta conjunción, porque la descolonización implica la interculturalidad.

Es posible tener universidades indígenas para algunos temas que los propios indígenas no quieren que los blancos toquen. En mi experiencia con los grupos indígenas del sur de Colombia, donde tengo años de transmitir traducción intercultural en un contexto de traducción intercultural, los mismos líderes indígenas dicen que hay mitos suyos que no discuten con nadie justamente porque son suyos, y ésa es una posición que hay que respetar. Por eso advierto que fuera de las universidades indígenas, donde el lenguaje es otro, la traducción intercultural tiene que ser de los grupos indígenas, porque ellos tienen que ver sus mitos, sus concepciones, sus cosmologías.

En la selva y en la Amazonia del Brasil identificamos cosmologías completamente distintas, con lenguas totalmente distintas, a una distancia de cuarenta o cincuenta kilómetros entre sí. En Ecuador, comunidades que todavía no se han contactado con la llamada modalidad capitalista, lo harán ahora por el tema del petróleo. Ésta es una agresión sin nombre, es un crimen histórico que se está cometiendo en el continente contra los pueblos indígenas, que es un grupo cercado por todos lados, simplemente por su defensa petrolera en su territorio.

Algo que es para mí muy importante es que debemos tener universidades indígenas. Pero lo he discutido con gente que trabaja en la universidad, como un indígena de Quito y uno de Guayaquil,

y lo fundamental es que habrá universidades interculturalizadas, y creo que es posible.

Estoy de acuerdo con Guillermo Mariaca, que decía que con la traducción cultural y la respectiva producción cultural se puede lograr el requerimiento sostenible, así como lo que estamos haciendo con la producción social. Debemos anotar que los indígenas nunca usan la palabra "socialismo", nunca usan la palabra "emancipación social"; usan la palabra "dignidad" y la palabra "respeto". Es decir que entre los indígenas y los ecologistas hay diferentes lenguajes de inclusión social. Entonces hay que hacer la traducción. Porque los movimientos indígenas hoy saben que, aislados, ellos solos no pueden crear el bloque histórico, porque bloque histórico es estar con otros grupos distintos, con grupos protagónicos. En esas condiciones, pienso que no se debe hablar más de traducción intercultural.

Tengo dos observaciones finales, pero quiero cumplir rigurosamente con mi tiempo. Sobre la cuestión de la nueva organización, está en mi libro, cuya versión última está en la Web[4]. Estoy seguro de que si la universidad se fuera a reformar de la manera en que propongo, tendría que vencer muchos obstáculos. Voy a proponer una universidad popular con movimientos sociales. Esto lo voy a discutir con mucho gusto con los movimientos sociales en El Alto, y ustedes están invitados a esta discusión. Su organización tiene que ser muy democrática, y puesto que tiene todos los problemas de la universidad privada y la universidad

4. *Op. cit.* o véase: www.clacso.org/biblioteca

pública, le daría un espacio público importante a la libertad. Es una universidad muy selectiva, y puede darse ese espacio público con nuevas normas de organización de democracia. Respecto a la autonomía, la limitación para ésta sería la participación social, así como los consejos sociales, que no son controles pero sí una forma de revisión de cuentas que exigimos, pues se trata de nuestros impuestos.

Esto es lo que debemos exigir de la universidad, pero sin frenar de ninguna manera la libertad de enseñanza, que es lo que pasa hoy en algunos países, por ejemplo, en los Estados Unidos, donde la libertad académica está impedida en este punto pues hay cosas que no se puede decir porque no es una crítica políticamente correcta, porque se puede ser interpretado mal, porque se puede ser acusado de criminal.

En nuestros países tenemos bastante libertad de expresión. Claro que debemos comprender que a veces el resultado de nuestra libertad es la resignación de los estudiantes, que se sienten ofendidos pero se callan, lo cual no es correcto. Por eso es necesario que la autonomía exista como concepto social, que no te impida la enseñanza pero te pueda dar una visión de retorno de la sociedad mediante la universidad. En segundo lugar, pienso que con esta nueva organización deben existir redes de globalización solidaria en las universidades. Con estas redes se puede permitir excelencia y calidad en los posgrados, con el Estado apoyando en viajes, por ejemplo, con posgrados compartidos y con universidades autónomas. Esa globalización tiene que ser transnacional; el continente necesita en este momento del proyecto de la universidad andina o de otros más amplios.

Pienso que se puede construir una globalización solidaria, porque de otra manera se va a imponer otro sistema. Tenemos que encontrar una forma de resistir y unir las fuerzas, pues el fraccionalismo dentro de la universidad es terrible.

Debate

Comentario

Quiero hacer una observación sin intención de causar polémica: la ciencia tendría que aflorar en este momento. Yo, personalmente, sueño con una Bolivia que sea un espacio de convivencia pacífica. Mientras nosotros hablábamos de Estado y sociedad, hoy mil bolivianos han emigrado a España. Y mientras estábamos hablando de descolonización, miles de compatriotas seguirán emigrando. Me parece un poco paradójico que mientras nosotros hablamos de descolonización nuestros compatriotas, sobre todo jóvenes, están viajando a la metrópoli colonial. Gracias.

Pregunta

Creo que las dos expresiones han tocado de alguna manera el núcleo central que debiera ser la transformación de la universidad, sin seguir intentando estructurar o transformar la universidad en los mismos términos que de alguna manera esta mañana ha planteado la mayoría de las posiciones, con aquellas reformas y aquellas transformaciones, sin sistematizar el problema del conocimiento y de la investigación, sin profundizar la cuestión de los adolescentes, el lugar que van a ocupar en la universidad. En este sentido,

preguntaría a Guillermo y a Félix: ¿cómo debiera transformarse la idea de investigación en la práctica, teniendo en cuenta que la universidad tiene toda una estructura conformada de investigación? Es decir, ¿cómo debiera conformarse el conocimiento?

Participante

Otro problema que está planteando Félix Patzi respecto a la participación social de las universidades derriba una lectura que está en la realidad. No conoce el señor Félix Patzi lo que ha pasado en la UPEA. Cuando se aplicó una ley con participación social se produjo un caos, fue dramático todo lo que ha pasado en El Alto, con costos económicos y financieros. Para resumir, ¿con la juventud se está planteando una nueva forma de participación más democrática, con criterios muchos más democráticos o tal vez más puntuales, o vamos a repetir nuevamente lo que ha pasado en la UPEA?

Más que una pregunta, es un comentario para el señor Boaventura: al plantear la creación de universidades indígenas, que tal si se decide crear una universidad indígena donde no se sepa dividir bien.

Comentario

De hecho estoy involucrado en el proceso de la universidad del Ecuador que citó Boaventura. La pregunta que deberíamos hacernos es sobre la producción del conocimiento de las sociedades. Creo que el saber lo produce parte de la sociedad, tal como sucede con la producción, y luego, en ambos casos, se lo disfruta individualmente. El conocimiento se lo produce socialmente

pero se lo sistematiza en la universidad. En realidad la universidad está hecha para excluir la conformación del conocimiento en la misma sociedad, la universidad está hecha para legitimar el poder, para asegurar los mecanismos de la dominación. La universidad no es un espacio que, con el nombre de *universitas*, permita la crítica absoluta. Eso lo vivimos de manera palpable en la creación de la universidad indígena porque la estructura de poder la presentó como una propuesta con todos los marcos técnicos y categorías de la modernidad y de occidente, dentro de sus parámetros. Pensamos que esta universidad debería estar en las comunidades, en el pueblo; y ahí esta justamente nuestro campus universitario. Quisimos crear otros títulos, porque los títulos actuales permiten ejercer un poder y una función. Y ahí se produjo nuestra disputa con el poder. En esta propuesta de universidad distinta, queríamos que esa propuesta sea estatal, que sea una universidad pública, que el Estado asuma la interculturalidad. Pero para poder asumir la interculturalidad necesitamos relativizar nuestros conocimientos, pues lo que tenemos son conocimientos de poder, que expresan la violencia, el racismo. En América latina ha existido una estrategia de una regulación-privatización en la educación superior. En Ecuador se aprobó en el Congreso alrededor de 100 universidades privadas, todas ellas en el plazo de un año y medio. De las aproximadamente 112 propuestas de universidades presentadas, se aprobaron 111. La única que no se aprobó fue la intercultural. Qué hicimos: nos movilizamos, tomamos carreteras para que se apruebe la universidad, porque ése es un campo de disputa. No sólo debemos disputar la tierra, no sólo debemos disputar el agua, la territorialidad,

la biodiversidad; también nos corresponde disputar el conocimiento, ese mismo donde se inscribe la emancipación.

Félix Patzi

(Respecto a la migración) me alegra, porque allí todos son viejos, no tienen *hobbies*, entonces los jóvenes que vayan también a colonizar, también los indígenas, pues la mayoría que está yendo son indígenas. De paso, que organicen sus Morenadas, que bailen en España, perfecto, muy bien. Pero quiero decir también que es cierto, aquí no se construyen oportunidades, recién estamos empezando.

Aquí la política de la universalización de la formación técnica tampoco es algo concreto, sólo una propuesta. Quisiera hablar otro día sobre las empresas comunitarias, pero con los recursos locales, con los recursos despreciados, la quinua y la carne de llama, que no tienen competencia en el mercado mundial y por eso tienen una ventaja comparativa. Pero no generamos profesionales para la industrialización de la carne de llama, solamente para la soja, y en todo el mundo se produce soja, y el empresario tiene que estar mendigando mercados solidarios, es una vergüenza de burguesía. Hay que construir con la competitividad, si quieren. La empresa comunitaria en cambio, es de bien común. Podemos señalar punto por punto dónde podemos potenciar la economía de Bolivia. Para mí es una cuestión más pragmática. Deberíamos impulsar todos los productos de la coca, en primer lugar, y luego que las ciencias sociales permitan construir otro

tipo de epistemología. No es tan complicado. Cómo vamos a potenciar la economía con recursos locales. Quiero contarles cómo negociar el charque de llama: en Brasil basta que digas cero calorías más proteínas, y las mujeres lo compran para mantener su figura. Son cosas así de simples.

Tercero, a la compañera que tenía miedo del arte, la música y el deporte, porque evidentemente en esta ley se plantea que desde jóvenes, con esta visión de especialización en las cosas, los bachilleres van a ser técnicos productivos, pero con cierta especialidad en cuatro áreas: tecnológico, productivo, ciencias de la salud, humanidades y ciencias sociales. También hemos abierto arte, deporte y música. Ahora, si se trata de equiparar los conocimientos, entonces también hablaremos de arte indígena, música indígena, o música moderna, un ballet clásico, una tarqueada sofisticada. Se puede vivir del deporte, ahora academicemos el deporte o la música o el arte.

Por último, la participación social. Entiéndalo bien, el error de la UPEA es haber metido a las organizaciones sociales dentro de la universidad. Ahí empiezan los cuoteos corporativos de cualquier sindicato. Tiene que haber un consejo externo, no interno, la autonomía está intacta, pero aquél servirá para anclar un consenso, para que planifique y para que rinda cuentas a la universidad, fundamentalmente, y haga gestión, evidentemente porque va a ser parte de la región, del pueblo. Pero sin una instancia externa edificamos la autonomía como está, totalmente tergiversada. De otro modo, se harán rebasar con el pueblo, y ésta va a inventar otras universidades, que para mí no es la salida. Yo creo mucho en la transformación de las universidades públicas

y apuesto mucho por eso, sólo que los postulantes a rector no plantean transformaciones, ni más eficiencia ni calidad. Ni siquiera saben qué es calidad. Es que estamos viviendo otro tipo de país, estamos viviendo en otro contexto. Muchos dicen que han mandado gente a la izquierda; es falso, estamos yendo a lo colonial, sólo que esto no se comprende. Tampoco hay actores que con claridad lleven realmente adelante este producto de descolonización. Gracias.



3 | Los desafíos de las ciencias sociales hoy

MUSEF, 29 de marzo de 2007

Boaventura De Sousa Santos

Mi charla del lunes ("Reinventando la emancipación social") trató sobre los problemas que enfrentamos los políticos hoy en día. Pero a los problemas de refundación del Estado y de la democracia nos unen problemas teóricos y epistemológicos muy fuertes, y para dar cuenta de ellos es necesario reflexionar en este momento sobre nuestros conocimientos. Probablemente las teorías que tenemos y los conceptos que utilizamos no son los más adecuados y eficaces para enfrentar los desafíos y para buscar soluciones para el futuro.

Los problemas teóricos que enfrentamos son los siguientes: cada vez resulta más claro que las teorías, los conceptos, las categorías que usamos en las ciencias sociales fueron elaborados y desarrollados entre mediados del siglo XIX y mediados del siglo XX en cuatro o cinco países: Francia, Alemania, Inglaterra, Estados Unidos e Italia. Entonces, las teorías sociales, las categorías y los conceptos que utilizamos fueron hechos sobre la base de las experiencias de esos países. Todos los que estudiamos en esos países nos dimos cuenta, cuando regresamos a los nuestros, que las categorías no se adecuan bien a nuestra realidad. El concepto de familia nuclear, el de burocracia, de Estado de bienestar no se dan del mismo modo en nuestra realidad. Por eso quizá podríamos

pensar que necesitamos otros conceptos. Yo mismo, cuando terminé mi doctorado en los Estados Unidos y llegué a Portugal, al sur de Europa, me di cuenta de que necesitaba inventar nuevos conceptos para comprender mi sociedad. Los que había aprendido en los Estados Unidos no se adaptaban bien y, por otro lado, me impedían inventar otros conceptos más apropiados para la realidad de mi país y me obligaban a veces a sostener debates estériles, inútiles. Ustedes tuvieron aquí un debate que para mí es el más inútil de todos: saber si hubo transición del feudalismo al capitalismo en América latina, pues este debate se produjo por una aplicación mecánica de la realidad europea a América latina.

Discutir esto nos lleva a discutir otras cosas quizá más importantes para nuestros países. Es cierto que ha habido muchos teóricos latinoamericanos que se han dado cuenta de esta inadecuación, de esta discrepancia entre el marco teórico y la realidad de nuestros países, pero no tuvieron éxito en su tiempo y no tuvieron la influencia que debieron tener, aunque hoy los consideramos clásicos. Entonces, lo primero que establecemos es que las ciencias sociales llevan la inadecuación de los conceptos. Lo segundo es que las ciencias sociales son monoculturales, es decir que por detrás de los conceptos está la cultura occidental, y resulta problemático aplicar estos conceptos a realidades no occidentales. En tercer lugar, las ciencias sociales nunca abordaron de una manera efectiva la cuestión del colonialismo. Lo dejaron para una disciplina, la antropología, que estudia a las sociedades coloniales. Solamente más tarde, después de las independencias, la antropología criticó al colonialismo. El colonialismo pasó a

ser un tema del propio colonialismo, no un tema de la ciencia política, ni de la sociología, ni de la antropología.

En cuarto lugar, pienso que la sociedad capitalista moderna crea una discrepancia enorme entre experiencias actuales y expectativas del futuro. Es decir, es la primera vez en la historia que las experiencias corrientes de la actualidad no coinciden con las expectativas del futuro. Una persona nace pobre pero puede morir rica, una persona nace iletrada pero puede morir siendo padre y madre de un doctor; ésta es la idea del progreso, la idea de que hay la posibilidad de que las expectativas superen las experiencias, y es lo que llama la atención entre la regulación y la emancipación.

La regulación de la modernidad está basada en tres principios: el principio del Estado, el principio del mercado y el principio de la comunidad. La emancipación es un proceso de racionalidad creciente de la sociedad que también tiene tres dimensiones: la racionalidad cognitiva instrumental de la ciencia, la racionalidad de la práctica moral del derecho y la racionalidad estética expresiva del arte y de la literatura. Estos pilares son también formas de conocimiento, hay un conocimiento de regulación y hay un conocimiento de emancipación.

No existe en realidad ignorancia en general ni conocimiento en general. Vamos a ver aquí que todo el conocimiento es una trayectoria de un punto A (punto de ignorancia) hasta un punto B (que es un punto de saber). Uno no sabe qué cosa va a llegar a saber, pero es como una autorregulación; el punto A de ignorancia se llama desorden, se llama caos, caos de las cosas, caos de la sociedad, y el punto B de saber se llama orden. Por eso producimos

la ley de las ciencias sociales y la ley de las ciencias naturales. Con las leyes ponemos orden en las cosas en la naturaleza y en la sociedad. Pero eso no funciona así, ni en el conocimiento de emancipación, puesto que el punto A sería la ignorancia del colonizado y el colonialismo es no reconocer al otro como igual, es no admitir que el otro es igual a uno, y el punto B de saber se llama solidaridad, que es exactamente el reconocimiento del otro.

De alguna manera, la modernidad occidental tenía esta doble posibilidad de un conocimiento de regulación y de conocimiento de emancipación, pero sucedió que la modernidad simplemente se transformó en capitalismo. Este conocimiento de regulación pasó a dominar totalmente, y al dominar totalmente edificó, transformó, absorbió el conocimiento de emancipación, de manera en que el conocimiento pasó a ser ignorancia, la solidaridad pasó a ser caos solidario entre ciudadanos, el peligro de la solidaridad entre ciudadanos; la emancipación pasó de ignorancia en el colonialismo a ser orden, y lo es de una buena manera.

Esto es lo que tenemos hoy: el conocimiento de la emancipación está así de absorbido por el conocimiento de regulación, y por eso resulta difícil pensar la emancipación. Por eso es necesario pensar en otros mecanismos, y reinventar la emancipación social quizá nos obligue a repensar toda la cuestión del conocimiento.

Esta transformación se debió a otro factor: la separación total de la búsqueda de la verdad, de la búsqueda del bien para la sociedad, la separación total entre ciencia y ética. Esta separación tiene una consecuencia muy específica, veamos en qué relación o actividad, con la neutralidad (más adelante veremos lo que significa esto).

Pero además, se dio otro factor: una separación total entre razón y emoción, sentimiento, pasión, afectividad. Porque ustedes que participan en los movimientos sociales saben que nosotros, para entrar en un movimiento, necesitamos razones. Pero solamente entramos cuando hay emoción de participar, que no se reduce totalmente a las razones; tiene que ver con la solidaridad. Pero el conocimiento de emancipación fue colonizado por el conocimiento de regulación, la emoción desapareció y la ciencia pasó a ser totalmente racional.

Pienso que nuestro problema para reinventar la emancipación social hoy, para reinventar otra forma de articulación en nuestra actividad y en nuestra autoridad, es que necesitamos de otro tipo de conocimiento, de otro tipo de racionalidad. Por eso nuestros problemas no son quizá solamente teóricos, son epistemológicos, tienden a ver un tipo de conocimiento, utilizando los criterios de validez y de métodos para llegar a ese conocimiento. De modo que tenemos que ver cómo hacemos para entender que estos problemas teóricos vienen de problemas epistemológicos, del tipo de racionalidad. Pienso que esta racionalidad es una racionalidad que domina las ciencias sociales, es una racionalidad que tiende a tomar la parte productora y hacerla parte de la realidad, de transformarla del todo. Realidades y prácticas se tornan inexistentes porque no son vistas por esta realidad.

Les mostraré cómo es una racionalidad que, al tomar la parte por el todo, es una racionalidad perezosa, indolente. Uno de mis libros se llama *La crítica de la razón indolente* y está publicado en español. En ese libro intento demostrar que la razón indolente desperdicia la experiencia; lo que no es conocido por esta racionalidad es

desperdiciado, y por eso esta racionalidad produce lo que llamo ausencias. Estas ausencias son las cosas que nosotros no vemos, que son invisibles —prácticas, conocimientos, ideas— porque nuestros anteojos, nuestros conceptos, nuestras teorías no nos permiten ver. Una ausencia es una manera totalmente descalificada de existir algo que no puede competir con lo que existe, porque es algo totalmente descalificado como sistema.

Las ausencias se producen a través de cinco monoculturas.

La primera monocultura es el amor o cultura del saber y del rigor. Es la idea de que sólo es válido el conocimiento científico y que todos los demás conocimientos no son válidos, no existen. Este no es un verdadero conocimiento, y por eso aquí se produce una ausencia. En esta manera de producir ausencia —decir que alguien o un grupo es ignorante—, la primera manera de producir ausencias es el ignorante.

La segunda monocultura es la de las clasificaciones sociales; se clasifica a los grupos sociales de acuerdo a razones lógicas que se llaman naturales. De ellas resulta la oligarquía, es decir que la oligarquía es la causa de la inferioridad de algunos grupos. Así se creó la inferioridad de las mujeres, la inferioridad de los indígenas, de los campesinos. Es decir que la segunda manera de crear ausencias es llamar inferior a algo, creer que algo es inferior.

La tercera monocultura es la mala cultura del tiempo lineal, es la idea de que el tiempo va hacia adelante, que tiene sentido, que tiene dirección. Es la idea de que los países desarrollados van hacia delante, que en todas las instituciones, en todas las formas de vida, los países desarrollados son por definición más desarrollados y más avanzados que los países no desarrollados. Eso tiene

una consecuencia tenaz en que los países menos desarrollados no pueden ser en ningún aspecto más desarrollados que los desarrollados, justamente por esta concepción del tiempo. Ésta es la tercera manera de crear una ausencia y llamar retrasado residual a algo que no puede competir con lo que es avanzado.
La cuarta monocultura de la escala dominante tiene dos escalas en este modelo de racionalidad occidental: la universal y la global. La universal es toda entidad, independientemente del contexto, y global es toda entidad que tiene valor en todo el globo. La democracia, por ejemplo, es global, tiene un sentido transnacional. Entonces aquí se produce otra manera de ausencia: llamar a algo particular o local, lo que lo descalifica del sistema.
La quinta monocultura es la productividad capitalista; es la idea de que algo tiene que ser medido como productivo dentro de un ciclo de producción dado, y esto se aplica al hombre y a la naturaleza. Es decir, la naturaleza es productiva si produce bastante maíz no en un conjunto de ciclos de producción, sino en un solo ciclo. Éste es un concepto que se dio en el siglo XIX, cuando se creó la industria y la química de abonos y fertilizantes para la agricultura. Antes de ello los campesinos sabían que la productividad de una tierra no se mide por un ciclo de producción, sino que hay varios ciclos, y que la tierra tiene que descansar tal como nosotros tenemos que descansar. Eso cambia, y toda la productividad se mide en un ciclo de producción; de ese modo se crean ausencias, maneras descalificadas de existir que hacen improductivo al perezoso y al estéril.
Éstas son las monoculturas del ignorante, el residual inferior, el octavo particular, el improductivo estéril. Son las formas de

producir ausencia en nuestras sociedades con las ciencias sociales que manejamos. En ese sentido tenemos que saber de dónde viene esta racionalidad, que es hoy tan hegemónica pero que tiene realmente este límite, este tomar la parte por el todo. Es preciso que vuelva a intentar demostrar que el pensamiento occidental, además de la racionalidad perezosa, es un pensamiento abismal. Se llama así porque es un pensamiento que divide a la realidad en dos dominios, cada uno a un lado de la línea, de tal manera que del otro lado de la línea lo funda el primero que divise al segundo. El pensamiento occidental es abismal porque es un pensamiento que hace distinciones visibles muy fuertes, pero por detrás de las distinciones visibles hay distinciones invisibles, y ésas son las que fundan todo. Por ejemplo, casi una autocrítica a lo que dije antes —que la modernidad occidental se caracteriza por esta dicotomía entre regulación y emancipación— que es una característica universal de la modernidad occidental.

Todos los conflictos políticos de la modernidad son conflictos con regulación y emancipación, pero si aquella hace otra distinción en sentido de que la regulación y la emancipación social tienen lugar en las sociedades metropolitanas y no en las sociedades coloniales, aquí plantea una línea abismal porque crea un abismo entre este lado y aquél. Por definición, en las sociedades coloniales no funcionaban ni regulación ni emancipación; las colonias no podían tener emancipación. Todas las teorías de la modernidad crearon la idea de que en la modernidad existe la regulación y la emancipación, pero la idea de que esto sólo se aplica en las sociedades metropolitanas y no en las sociedades coloniales es una idea invisible porque en las

sociedades coloniales se aplica otra distinción: apropiación y violencia. Del otro lado de la línea la dicotomía es apropiación/violencia, y no regulación/emancipación; sin embargo, este pensamiento es manejado de tal manera que aquella parte no se ve, no entra en la teoría. En todas las teorías —y ustedes pueden leer todos los autores, todos los detalles— esto no se ve, tal vez por eso no existe. ¿Cómo trazaron esta línea abismal? A través de los dos grandes instrumentos de la modernidad: el conocimiento moderno y el derecho moderno.

El conocimiento moderno consiste en dar a la ciencia el monopolio de la distinción entre verdad y falsedad. Entonces la ciencia, que todos sabemos que es un concepto de verdad, es un concepto limitado que se aplica a alguna realidad, en ciertas circunstancias, usando ciertos métodos. Por ejemplo, yo no puedo tener nunca un concepto verdadero científico de felicidad pues no existe la posibilidad de determinar la felicidad; sin embargo, la ciencia va a disputar con los otros grandes candidatos —que son la filosofía y la teología— para definir la verdad sobre la felicidad. La filosofía tiene su verdad en la razón y la teología tiene su verdad la fe, pero la ciencia entra en disputa con ellas, y las grandes disputas desde el siglo XVII se producen entre la ciencia, la filosofía y la biología.

Pero de este lado de la línea están todos los conocimientos populares, campesinos, indígenas y urbanos de los movimientos, a los que se considera más allá de la verdad y la falsedad. No cuentan como un conocimiento sino como opiniones, creencias, idolatrías, magia, mitología de un conocimiento. Por eso todo el gran debate que vamos a tener de este lado de la línea entre ciencia, mitología y filosofía es la distinción visible, pero

hay otra invisible entre éstos y todos los demás conocimientos que están más allá de la verdad y la falsedad, que son visibles, no son reconocidos.

El derecho hace lo mismo: de este lado está el derecho moderno, el derecho oficial, que define todo lo que es ilegal y todo lo que se considera legal, y del otro lado, el derecho indígena, el derecho campesino, el comunitario, que no son derechos oficiales, no son reconocidos por el Estado, por tanto, no cuentan; están más allá de las grandes distinciones entre lo legal o lo ilegal. Podemos decir que el derecho moderno preside la ciencia moderna porque es el que va a trazar la línea abismal para todo. Esa línea abismal es la línea que va a dividir el Nuevo Mundo del Viejo Mundo, como en el Tratado de Tordecillas, que es probablemente la primera formulación de este proceso. A mediados del siglo XVI se crea una línea de amistad entre los Estados europeos, para que se entiendan y puedan articularse en paz, pues por entonces había muchas guerras en Europa, de ese lado de la línea.

De modo que el Nuevo Mundo ya no tiene reglas, las del derecho internacional funcionan de ese lado, mientras que ustedes están aquí. Es fascinante ver cómo funciona esta línea cartográfica del Ecuador; quienes hacían el globo terrestre tenían que tener mucha precisión en definir esta línea abismal, pues los marinos y los barcos tenían que tener mucho cuidado al cruzarla. De este lado no hay regulación/emancipación, no hay ley, realmente. ¿Por qué? Porque la gente de este lado está en un estado de naturaleza. Ustedes saben, las teorías del contrato social; se sostiene que la modernidad surge porque la gente entra en un contrato social, para pasar del estado de naturaleza, del estado de violencia, al

estado de la sociedad civil. De modo que en ese mismo momento se esta creando un inmenso estado de la naturaleza y millones de pobladores de las colonias que no tendrán ninguna posibilidad de llegar a la sociedad civil, están totalmente apartados de la población moderna.

La modernidad no se caracteriza por la salida del estado de naturaleza; es la coexistencia de la sociedad civil de ese lado y del estado de naturaleza de este otro, y en eso va consistir siempre. Por eso es que la civilidad va coexistir con la incivilidad en la formación de la humanidad; por eso es que a nivel de conocimiento los indígenas resultan tan incomprensibles para los humanistas de los siglos XV y XVI. En toda la literatura humanista hay siempre mucho cuidado para definir lo que es humano; por eso los indígenas no son malos, sólo que no son humanos. Como decía el Papa Pablo III en 1527, todo que enarbola sobre mis dedos tiene alfa y eso tiene, digamos, la intervención dentro de este pensamiento abismal. Mi argumento es que hasta hoy coexisten civilidad con incivilidad, humanidad con sobrehumanidad. Este pensamiento abismal sobrevivió al fin de la Colonia y existe hasta hoy. El pensamiento occidental hegemónico sigue siendo abismal, sigue haciendo distinciones abismales y fundadas en distinciones invisibles donde no hay posibilidad de aplicar los conceptos.

Todos ustedes han oído hablar de Guantánamo. Guantánamo es, de alguna manera, el otro lado de la línea. Allí se encuentran espacios de la sociedad que son impensables en la democracia, en el derecho romano. Son espacios de brutal destrucción de la vida, más allá de la ilegalidad. No hay normas para el árbitro total; es la apropiación de la violencia. En la ilegalidad se ponen

normas pero no hay normas del árbitro total, o sea la lógica es la apropiación de la violencia.

De modo que esta división de la que hablo a mi juicio sigue siendo verdadera y se aplica en todo momento. No digo que estas líneas divisibles se mantuvieron siempre fijas; en cada momento histórico hemos sufrido cambios, pero cambios superficiales, y en un momento hubo dos turbulencias muy fuertes en estas líneas abismales que dividen ese lado de la línea, donde existe la civilización, y el otro lado de la línea, donde funcionan las formas de barbarie. El primer cambio fue con la descolonización, sobre todo el proceso que tuvo lugar a mediados del siglo XIX acá y a mediados del siglo XX en África.

Alguno pensó que la descolonización era una lucha de los que estaban de este lado de la línea contra el otro lado de línea, y que se rebelaron porque querían regulación/emancipación. Rehusaron una apropiación violenta y creyeron entrar en un proceso de regulación/emancipación. Se pensó que la regulación/emancipación se estaba expandiendo de este lado y de alguna manera probablemente del otro lado estaba disminuyendo y quizá sería eliminado. La apropiación de la violencia no pasó así, los estudios de la teoría de la dependencia, de los estudios coloniales en sistemas mundiales han demostrado que realmente seguía vigente la línea abismal, y por eso el hombre desapareció.

Lo que pasa hoy es que hay una turbulencia en el terreno; eso nos hace difícil pensar la regulación/emancipación. Nosotros estamos en un momento en que, de alguna manera, de este lado de la línea la apropiación de violencia está por expandirse, en el lado de la regulación/emancipación. A esto se llama el regreso

de lo colonial. Es una dimensión, no del Nuevo Mundo, sino de las sociedades metropolitanas. Lo colonial está entrando en las sociedades metropolitanas y ante eso las sociedades metropolitanas reaccionan con la lógica de la apropiación de la violencia. Lo colonial está emergiendo en las sociedades metropolitanas de tres maneras: el terrorista, el inmigrante sin papeles y el refugiado –este último es nuevo–. En este modelo de las sociedades modernas capitalistas coloniales, lo colonial nunca pudo aparecer, hacerse presente físicamente en Lisboa, Madrid, París o Londres; eso era imposible. Y ahora desaparece y aparece, es una gran violencia, una presencia fuerte, y por eso hay que reaccionar contra él y la reacción es una reacción de apropiación de la violencia. Si ustedes miran las leyes de emigración en Europa hoy o las leyes antiterroristas, no son de regulación/emancipación sino de apropiación de la violencia, lo que desfigura totalmente la legalidad que existía de ese lado de la línea.

Pero la gente no se da cuenta de que eso está sucediendo. Uno de los debates más fascinantes hoy en día en los Estados Unidos es saber hasta qué punto la tortura es constitucional, y los detalles son enormes: hasta qué punto tú puedes herir, tú puedes destruir la vida y la integridad, pero de una manera constitucional. Es la lógica colonial de apropiación de la violencia que ha contaminado la lógica de regulación/emancipación. Ésa es toda la historia.

Ustedes deben esperar a que todavía haya otros caminos. Es decir, se debe hacer una resistencia de pensamiento; tenemos que ver cómo resistir. Eso, a mi juicio, es otra epistemología, otro conocimiento. Por eso afirmo que no hay justicia social global sin justicia cognitiva global, ni justicia social global sin justicia

cognitiva y reconocimiento. Por eso sugerimos que tenemos que pasar del pensamiento abismal al pensamiento pausalizado.

El pensamiento pausalizado que les propongo es lo que llamo la ecología de saberes. Voy a darles rápidamente algunas ideas de lo que es el pensamiento posabismal, el pensamiento ecológico. Es ecológico en la manera en que intenta la coexistencia de diferentes conocimientos; es la idea de que conocimientos heterogéneos pueden coexistir. El saber ecológico es el opuesto a la monocultura, y tiene las siguientes características: la primera es radicar con presencia. El otro día manifestaba la idea de que este conocimiento exige la copresencia de los dos lados de la línea. Esta copresencia significa una igualdad entre simultaneidad y contemporaneidad. Lo que es simultáneo es contemporáneo; la monocultura lineal destruyó esa idea, y por eso el campesino, el indígena actual es contemporáneo y no simultáneo del ejecutivo del Banco Mundial.

La copresencia es importante para superar a Hegel, que está en la historia de ese lado de la línea. Y así en Grecia, el bárbaro del siglo V antes de nuestra era no es romano, es el griego de los primeros años de nuestra era, o el civilizado de los principios del siglo XVI. Para superarlo era necesaria esta conversación. La idea de la ecología de saberes presupone la inagotable diversidad epistemológica del mundo, hay muchos conocimientos en el mundo y no es posible la materia completa de todos los conocimientos, tenemos que vivir por completo.

La tercera idea es muy fuerte: la ecología de saberes es también la relación entre conocimiento e ignorancia. Como decía ayer, en la ecología de saberes la ignorancia puede no ser un punto de

partida y sí ser más bien el punto de llegada, porque cuando aprendemos un conocimiento podemos olvidar otro conocimiento, podemos producir ignorancia de ese conocimiento. Por eso tenemos que ver siempre cuál es el juego del trueque que estamos haciendo entre conocimientos que aprendemos y conocimientos que perdemos. Hay que intentar una forma de ir conociendo otros conocimientos sin perder los que teníamos, los propios.

Por ejemplo, mi asistente, que es indígena, cuando el profesor de derecho le hablaba sobre la propiedad individual, títulos individuales, compras de tierras, ella dijo: "En mi comunidad esto no es posible, nosotros no podemos comprar o vender tierra porque la tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la tierra". El profesor le contestó: "Mire usted, yo estoy enseñando el Código Civil y no me interesan otras cosas". Ella llegó a mi oficina llorando: estaba siendo "producida" como ignorante y la ignorancia estaba siendo "producida" en ella. Para aprender el Código Civil tenía que olvidar sus propios conocimientos; ésta es otra relación entre conocimiento e ignorancia.

En cuarto lugar, entender la ecología de saberes no significa desconocer la ciencia. La ciencia es un conocimiento muy importante, que produce cosas maravillosas, pero tenemos que hacer un uso contrahegemónico de la ciencia. La ciencia es muy útil para ciertos objetivos pero no para otros; la ciencia tiene que ser utilizada dentro de la ecología de saberes como un saber entre otros, más valiosos para algunas cosas, menos para otras. Es muy valioso para ir a la Luna pero no es tan valioso para defender la biodiversidad. La ecología de saberes no acepta jerarquías

abstractas entre saberes porque las jerarquías son concretas, son argumentadas, son pragmáticas en función de los objetivos que pretendemos. Esto, para mí, nos obliga a mirar esa ciencia con más cuidado, de una manera más sobria.

Hay varios libros publicados sobre la pluralidad interna de la ciencia: la epistemología feminista, la epistemología poscolonial, que han mostrado que la ciencia puede ser hecha de varias maneras, que hay varios tipos de hacer ciencia. Hay una pluralidad interna, pero además hay una pluralidad externa. Hay ciencia y hay otros conocimientos, que tienen que articularse exactamente unos con otros. Es importante ver aquí que las jerarquías abstractas pueden ser un error tremendo y un peligro. Les voy a dar un ejemplo del Asia: los campos de arroz de Bali, en Indonesia, tenían durante siglos un sistema de irrigación que era administrado por los sacerdotes de la diosa hindú del agua. Este sistema estaba organizado en secuencias de agua en los campos de arroz. Cuando llegó la revolución verde, con la que entró maíz chino y alguna organización capitalista de agricultura en el Asia, los ingenieros de la reforma agraria dijeron de inmediato: "tenemos que anular esto, éstos son sacerdotes, éste es un sistema religioso, no es científico, tiene que destruirse". Al año siguiente la producción de arroz se redujo en un 50%, y al año siguiente en otro 50% y al año siguiente en otro 50%. La irrigación científica no estaba funcionando y el gobierno de Indonesia, muy preocupado, hizo lo que era más racional: mandó a que regresaran los sacerdotes y la producción de arroz volvió a los niveles habituales. Treinta años después, dos jóvenes de los Estados Unidos especialistas en modelación computadorizada fueron a estudiar la secuencia

de irrigación en esos campos y llegaron a la conclusión de que las secuencias de los sacerdotes eran más eficaces que cualquier sistema científico que pudiéramos encontrar. Es decir que la incompatibilidad entre el sistema ancestral y el sistema científico de irrigación es un producto de la mala ciencia, y treinta años después se vio que este sistema de irrigación sacerdotal era lo mejor en términos de utilización del agua. Aquí se demuestra que es importante pasar de jerarquías abstractas a jerarquías concretas. Entre los saberes hay muchos problemas de inconmensurabilidad, porque los conceptos son distintos, las categorías son distintas entre unos y otros. Por ejemplo, el concepto de naturaleza de nuestras ciencias occidentales y el concepto de la Pachamama son distintos, incomunicables tal vez, porque el concepto de Pachamama es parte de una armonía cósmica, en la que están el hombre, la sociedad y la comunidad. Entonces tenemos que hacer una traducción entre culturas que no es sólo lingüística, tenemos que crear sistemas de traducción intercultural para imitar la distribución de conocimientos que se hizo con la monocultura del saber, y que yo llamo "epistemicidio". El epistemicidio es matar el saber y matar el conocimiento, es matar a los grupos sociales que usan ese conocimiento; así pasó con los indígenas, lo sabemos. Entonces, ¿cómo podemos hacer esa traducción intercultural? Les voy a dar un ejemplo que viene de África. Como ven, estos problemas son más globales de lo que nos podemos imaginar. Hay un problema para saber si existe o no una filosofía africana; se dice que no, que solamente existe una filosofía universal. Otros dicen que hay una filosofía africana pero es inconmensurable, es una filosofía que uno no puede nunca poner en contacto con la

filosofía europea porque viene de la cultura de África. El hecho de que la filosofía sea más desarrollada en Europa es una cosa transicional. Y, finalmente hay filósofos en África que dicen que aunque son filosofías distintas, van a intentar un diálogo entre ellas.

Ustedes saben que en la filosofía occidental uno de los conceptos más importantes es la afirmación de Descartes: *cogito, ergo sum*, pienso, luego existo. Un filósofo de Ghana sostenía: "Yo no puedo traducir esto en mi lengua aka porque pensar en mi lengua es medir algo concreto, entonces no puedo pensar en abstracto. Por otro lado el *sum*, existo, soy, tampoco existe en mi lengua porque ser es siempre ser aquí o allí. Yo soy en mi comunidad, en esta comunidad o en aquella comunidad, y no hay absolutamente nada abstracto en este concepto de ser. Pero esto no es solamente una condición de inferioridad de mi filosofía. Voy a demostrar que hay muchas cosas en filosofía aka que yo no puedo traducir a la filosofía occidental". Y este filósofo empieza con un análisis de concepciones de la naturaleza que tienen mucho que ver con la idea de Pachamama, pero en su versión africana. El punto es que algunos de estos conceptos no se pueden traducir a lenguas occidentales. Entonces la filosofía occidental está limitada, y ésta es la perfecta posibilidad de una traducción intercultural: pensar que todas las culturas, todas las filosofías, son incompletas.

En sexto lugar, la ecología de los saberes no es solamente del dominio del *homo sapiens*, del hombre, es también del dominio del mito. ¿Qué quiero decir con esto? Es del dominio de la razón, pero también de la ilusión, de la idea, de la pasión, del entusiasmo, por una causa de transformación social que no se puede traducir a fría y pura racionalidad. ¿Por qué yo me involucro en la

lucha por los derechos humanos? Porque veo que hay violaciones a los derechos humanos, porque mi estómago siente algo que yo no puedo racionalizar. Entonces hay que crear este conocimiento, esta relación compleja entre razón e ilusión.

Y aquí entra la última característica de la ecología de saberes, que es una distinción entre objetividad y neutralidad. Nosotros queremos ser objetivos pero no queremos ser neutros. ¿Qué quiere decir eso? Objetividad es usar todas las metodologías que nos permitan analizar, con distancia crítica, todas las perspectivas posibles de una cierta realidad social. Y las metodologías de las ciencias sociales pueden ser útiles, son muy útiles para crear objetividad, para limitar el dogmatismo, para limitar un encierro ideológico, para mantener una distancia crítica, pero sin neutralidad, siempre preguntando de qué lado estamos. Una cosa es estar del lado de los opresores y otra cosa es estar del lado de los oprimidos. Por eso, para la ecología de saberes es fundamental saber de qué lado estamos. Ser objetivos no significa ser neutros y eso, para mí, es lo más importante de la ecología de saberes.

Esta ecología es casi un programa de investigación que nos obliga a una gran autorreflexión, a una gran humildad. Los conocimientos son completos si existen muchos otros conocimientos aparte de los que manejamos nosotros, los cientistas sociales, los filósofos, los sociólogos. Entonces hay un sentimiento de incompletitud muy grande y esto nos obliga a una autorreflexión muy profunda. Estamos en una situación un poco distinta pero algo semejante a la de San Agustín cuando escribió lo siguiente al final de *Las confesiones*: "Yo me transformé en un problema para mí mismo". Claro que San Agustín se refería a la vida un poco bohemia

que tuvo antes de su vida de santo, digámoslo así. Nosotros somos hoy en día un problema para nosotros, no para confesar pecados pasados sino para mirar el futuro. Sobre todo para pensar que todos nuestros instrumentos están sujetos a la perversidad y que los problemas del pasado pueden volver.

La traducción intercultural, si no tenemos cuidado, puede ser una manera sutil de colonizar, hay que ser autocríticos sobre eso; de otro modo, realmente no podemos avanzar. Hay que avanzar con las garantías de que los errores del pasado no deben cometerse nuevamente, y esto nos da, por un lado, una vigilancia epistemológica grande y, al mismo tiempo, una energía para continuar luchando por otra forma de conocimiento que consiga realmente que la justicia social global sea fundada en la justicia cognitiva global. Muchas gracias.

Comentario de Luis Tapia

El pensamiento ético que nos ha dado hoy la exposición de Boaventura de Sousa Santos es una condición de posibilidad de pensar polifónicamente, de hablar de varias voces y de conocernos, traducirnos y transformarnos entre nosotros. En este sentido, quisiera comentar brevemente algunos puntos que nos ha presentado, coincidiendo con gran parte de lo que ha expuesto. Quisiera recalcar algunas cosas, vinculándolas a algunas tareas y problemas que enfrentamos o tenemos que enfrentar aquí. Una de ellas, la primera, es que tenemos que cuestionar a las ciencias sociales en torno a su origen colonialista. Las ciencias sociales, en

tanto pertenecientes a la producción de la verdad sobre lo social, han formado parte de las estrategias de producción y de articulación de un norte colonial en el mundo. La idea de lo universal o la verdad universal, primero abstracta y luego encarnada en algunos pueblos europeos, ha sido parte de las formas de exclusión y de producción de jerarquías y de inferioridades entre diferentes pueblos y culturas. Esto nos plantea el problema o la cuestión de qué hacemos en las universidades enseñando ciencias sociales. En tanto sigamos pretendiendo que estamos formando profesionales que van a reproducir verdades universales para pensar nuestros pequeños problemas locales y, por lo tanto, también reproduciendo este tipo de ordenamiento colonial que implica asumir una división internacional del trabajo, en la que en poco tiempo nos volvemos básicamente operadores de ideas y no productores de ideas, también acaba formándonos como instrumentos y no como sujetos cognitivos, concebidos a su vez como éticos.

En este sentido, creo que resulta una tarea importante en países como Bolivia el descolonizar la forma de producción del conocimiento que tiene la pretensión de cientificidad, ya que, además, uno de los resultados de configurar las ciencias sociales como recurso universal, por lo tanto de primera jerarquía, es justamente excluir a una buena parte de los individuos y colectividades de la posibilidad de reconocer su capacidad en términos de igualdad cognitiva. En este sentido, el racionalismo moderno es ampliamente caracterizado desde un inicio como contradictorio: por un lado, propuso la igualdad de todos los seres humanos en tanto seres de razón, pero inmediatamente después se usó la

idea para, justamente, excluir de esa capacidad a una buena parte de los pueblos colonizados, es decir, en tanto sujetos que no son capaces de pensar por sí mismos, y, en tanto no pueden pensar por sí mismos, se justifica gobernarlos y hacerlos trabajar para otros. En este sentido, la descolonización de la ciencia social pasa por criticar y destruir la idea de la universalidad del pensamiento y transitar diferentes modos de pensar la pluralidad de la razón entre culturas, y también de cada una de las culturas o sociedades. Esto implica algunos problemas que enfrenta la ciencia social en algunas metrópolis que se atribuyen la producción de punta del conocimiento.

Uno de los rasgos del pensamiento posmoderno, una característica que Boaventura reivindicaba desde inicios de los años noventa al pensar en las ciencias sociales, es el abandono de este tipo de razón indolente que, entre otras cosas, tiene la característica, en tanto pretende pensar para otros y por otros para ordenarlos, de acabar también convirtiéndose en una razón que insensibiliza al sujeto que se plantea como el sujeto cognoscente universal. Plantearse como sujeto universal significa neutralizarse en términos de sujeto carnal cognitivo, por lo tanto y en tanto, intersubjetividad que se siente y, por lo tanto, se politiza.

Otro rasgo de la configuración de las ciencias sociales, y antes, de la reconfiguración de la filosofía en tiempos modernos, es el hecho de que es un pensamiento egocéntrico y racista. Lo peculiar de la pretensión universal es justamente el racismo, y ese racismo significa situarse en la punta del tiempo. Es en ese sentido en el que la ciencia moderna necesita suponer una teleología, es decir, una fecha del tiempo del progreso, donde las sociedades

universales se sitúan más allá de aquellas que van configurando el mundo de la barbarie como el que ha sido expuesto en la presentación. Así, uno de los modos de socavar, criticar y recomponer la producción del conocimiento es abandonar la idea de un tiempo histórico único en el que estaremos situados en diferentes posiciones de privilegio e inferioridad y viviremos con mayor intensidad. Lo que de hecho, al fin, aparece con más fuerza es la pluralidad en tiempos históricos, que contiene justamente la diversidad de formas de conocimiento en tanto éstas contienen diferentes formas de configuración de la vida social.

En este sentido, por ejemplo, podemos equiparar algunos rasgos de lo que se ha planteado como ecología de saberes con algunos rasgos de las culturas en este territorio. Ramiro Condarco propuso caracterizar a las sociedades andinas por medio de la complementariedad macrosimbiótica. Es decir, un rasgo de las culturas andinas habría sido, usando el lenguaje más conocido, la ocupación de varios nichos y niveles ecológicos, de tal manera que un pueblo pueda complementarse utilizando varios espacios, varias formas de ocupación y haciendo circular los bienes y también los sujetos en sus diferentes niveles. Se podría decir que aquellas culturas que experimentan en su seno una forma de complementariedad macrosimbiótica o de ecología de saberes están más preparadas también para traducir en relación con otras y convivir de una manera más igualitaria con otras. Esto no ocurre con sociedades capitalistas modernas que, efectivamente, tienen mayor dificultad de establecer esta desjerarquización entre diferentes formas de conocer y, por lo tanto, de vivir y de ser.

Paso a complementar el siguiente punto, para luego entrar en un segundo bloque de aspectos en torno a lo político. Se nos plantea que uno de los rasgos de configuración del conocimiento, y también del orden social moderno, es este vínculo entre regulación y emancipación. La regulación tiene que ver con la producción de un orden y, por tanto, la regulación de la vida humana en ciertos márgenes de disciplina dentro de lo institucional y, por tanto, contiene formas de explotación y de opresión.

Hay un fuerte vínculo entre ese ordenamiento que se hace por vía legal y la pretensión de las ciencias sociales de contener ideas sobre la regularidad de las relaciones sociales, es decir, una teoría general que tiene la pretensión de ser un modelo de regularidad y también una verdad. Eso, a su vez, es una forma de disciplinarnos en torno a qué acuerdos, para qué y dentro de qué orden. En ese sentido, la estructura misma de la ciencia social moderna es parte de las estrategias de producción del tipo de sujetos que forman parte de los resultados de la regulación moderna, en el sentido de las mismas sociedades dominantes, ya que, por así decirlo, no sólo se ejerce este poder sobre aquellos que están del otro lado de la línea, sino también en su seno. Esto implica que las formas de conocer tienen dimensiones políticas. Aquí se ha planteado con fuerza que las formas de conocer también producen un orden social y político, o lo reproducen y producen desigualdad social. Así, las ciencias sociales forman parte de la historia de producción de desigualdad colonial, igualmente vinculada fuertemente con el capitalismo imperial en tiempos modernos. Aunque también las ciencias sociales han sido utilizadas para producir algunas facetas de emancipación y acción.

De manera muy breve quisiera señalar algunos de los efectos que esto tuvo en América latina. Durante un tiempo el pensamiento moderno sirvió también para mantener y recrear la forma señorial de dominación, producto del colonialismo en este continente en los años posteriores a la independencia. Más tarde, sobre todo en el siglo XX, las ideas de universalidad, racionalidad y emancipación que el discurso científico moderno sugirió, sirvieron para producir las revoluciones nacionales y también algunas nacional populares, con cierta idea de emancipación, que han sido formas de democratización en el seno de nuestros países y han introducido la idea de la igualdad de manera paralela a otras ideologías políticas. Las ciencias sociales han sido formas de introducir la idea de igualdad en países altamente racistas y señoriales de América latina, aunque también se introduce el etnocentrismo de la razón universal, obviamente europea y anglosajona. Entonces cabe ver que la historia de las ciencias sociales ha contenido de manera predominante aspectos que, de manera velada, funcionan como una de las formas de organización y reproducción del orden colonial y capitalista en el mundo, es decir, de las diferentes formas de desigualdad. Pero también ha habido usos emancipatorios, por así decir, aunque no cabe pensar en emancipaciones finales. De esta manera, creo que es clara la idea de incompletud para pensarnos todos, y también para desplazarnos más allá de la idea de emancipación criticada como algo esencialista, es decir, como que nos emancipamos queriendo volver a una esencia primigenia. El otro punto que quisiera comentar brevemente es el vínculo entre ciencia y emancipación, para seguir con el argumento

anterior, y reto a una de las afirmaciones hechas en el sentido de que, cuando se introduce la idea de ecología de saberes, se está planteando que no habría que pensar exclusivamente con las formas de las ciencias sociales —que también son las ciencias generales, las ciencias egocéntricas inducidas— sino pensar con lo propio. Eso es lo que quisiera preguntarme aquí y responder brevemente: ¿qué es lo propio para varios de nosotros? Se puede responder de alguna manera: el criterio fuerte de un aymara, un guaraní, un quechua, pero para la mayor parte de nosotros eso no sería lo propio, aunque sea parte de nosotros. Eso implica que varios de nosotros, sobre todo los que hacemos ciencias sociales y hemos estudiado, hemos sido formados en esa racionalidad moderna colonial, que nos queda, por tanto, de forma colonial de que podamos pensar lo propio a partir de lo propio a construir. En ese sentido, lo que nos queda es transformar aquello que ya nos ha constituido, incluso disciplinar como sujetos más modernos y durante mucho tiempo también con pretensión alguna vez de formar parte de una modernidad, universalidad, más madura y desarrollada. De hecho, la reforma neoliberal en Bolivia se ha desarrollado todo el tiempo justamente con la pretensión de volvernos modernos en este sentido reductivo universal, puesto que en el mundo se habrían despejado las barreras con la caída del socialismo. Hago hincapié de otras experiencias más locales de autodeterminación para sostener la idea de que hay una razón universal y que tiene modelos económicos, antropológicos, políticos más o menos generalizables en el conjunto del mundo, y eso nos sigue tocando. En el sentido de que se va perfeccionando ese pensamiento que piensa también una ecología de las emancipaciones.

Lo que ha expuesto Boaventura hoy es algo necesario, y lo que nos ha propuesto es ampliar nuestros recursos para pensar lo propio. Dicho de otro modo, personalmente creo —para no comprometer a otros— que el pensar lo propio implica también pensar con lo de los otros, en la medida en que nos construimos intersubjetivamente y de la mejor manera. Alimentar ese proceso es justamente escuchar y además tener la presencia sensual, es decir carnal, y no sólo el discurso de alguien que está pensando la necesidad de la descolonización de las ciencias sociales que, obviamente, en lugares como Bolivia es mucho más necesaria. En esta coyuntura es mucho más necesaria que en las mismas metrópolis, donde siguen funcionando para disciplinar a los sujetos y justamente volverlos, podríamos decir, objetos de la dominación interna. En este sentido, como parte del CIDES y como boliviano, agradezco tu presencia y expreso mi deseo de continuar este diálogo por mucho tiempo. Muchas gracias.





4 | ¿Estamos condenados a ser gobernados? Debate sobre universidad popular para los movimientos sociales[1]

Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza",
El Alto, 30 de marzo de 2007

Lourdes Montero[2]

A finales de marzo, después de una muy larga espera y gracias al empeño —casi testarudo— del CIDES, pudimos disfrutar en la ciudad de El Alto la visita del prestigioso cientista social Boaventura de Sousa Santos.

La mañana transcurrió en un encuentro con la comunidad y la discusión sobre un proyecto de largo aliento: "la universidad popular", y con ese nombre se discutió profusamente sobre el encuentro de la academia con los movimientos sociales.

Por la tarde, en un grupo reducido de líderes intermedios, el profesor de Sousa, con su espíritu de investigador incansable, nos obligó a una profunda reflexión sobre varios temas: el contexto actual, el gobierno del presidente Evo Morales, el rol de los movimientos sociales y, ante todo, el rol de El Alto en la construcción del futuro.

---

1. Versión publicada como cuaderno del Centro de Promoción de la Mujer "Gregoria Apaza".
2. Directora del CPMGA.

Queremos compartir con ustedes una síntesis de ese encuentro entre compañeros y compañeras de lucha, entre hermanos/as de sueños, con la lucidez de todos y todas para acercarse al actual gobierno como un proceso en construcción; con profunda crítica, pero también con el cariño de ser parte en la definición de un destino en conjunto.

Desde una lectura esquemática, muchas veces se ha considerado que en El Alto priman las consignas. Cuántas veces se habla de una masa enardecida que responde al manipuleo de sus intransigentes líderes. Las diversas voces que hoy presentamos pueden servir de contrapeso para contrarrestar esa mirada. Lucidez, crítica, responsabilidad y profunda preocupación por el futuro del país, son el tono con el cual, desde su propia experiencia, líderes y lideresas nos hablan de sus esperanzas, desengaños y ganas de seguir luchando, haciendo política, esa política entendida como la posibilidad de soñar con un mundo mejor.

De manera fraterna, el profesor De Sousa nos enfrenta a una realidad: El Alto ha perdido el derecho de mirarse simplemente a sí mismo, ya no puede seguir contemplando su ombligo, tiene que mirar al país y, a partir de ello, asumir la responsabilidad de ver este momento político en un sentido amplio. Por ello nos plantea un reto ineludible: debemos ser como ciudad, como gobierno, como organización, como barrio, como familia, un ejemplo de una democracia de alta intensidad. No nos queda más que agradecer la lucidez de estas palabras que resonarán en nuestra conciencia: "No tiene sentido luchar por una democracia de alta intensidad en Bolivia a partir de El Alto, cuando El Alto no es radicalmente democrático".

Intervenciones

1. Después de la guerra del gas, teníamos una esperanza en Evo Morales, hemos votado por Evo, pero nos está defraudando porque la nacionalización no está siendo bien llevada. Nosotros queríamos de otra forma la nacionalización. Yo digo, ¿para qué hemos luchado? Nuestros esposos no nos dejaban salir, pero las mujeres sabíamos que iba a ser para los hidrocarburos, sabíamos qué futuro nos esperaba. Entonces, sabiendo esas cosas hemos salido a las calles: si los esposos no quieren, entonces las mujeres saldremos, es para el futuro de nosotras. Y yo digo que tal vez ha sido un inicio para que ahora se haga la nacionalización verdadera, pero no se está llevando a cabo. Igual ha sido la Guerra del Agua, aquí también hemos pedido que se vaya Aguas del Illimani, pero el gobierno, ¿qué ha hecho? Le ha pagado, pero nosotros no queríamos así.

Nosotras hasta ahora seguimos en la lucha, no la hemos abandonado, hasta hemos hecho nuestras propuestas para la Asamblea Constituyente, de que nosotros debemos administrar nuestros recursos naturales. Quizá nosotros teníamos esperanza que llegue el señor Morales a ser Presidente y pueda hacer una nacionalización real, queríamos que las transnacionales se fueran, nosotros podíamos manejar todo, pero aquí sólo son las transnacionales las dueñas. No se está pensando en la industrialización como habíamos pedido en las movilizaciones de Octubre.

2. Nuestro cuestionamiento al Señor Presidente es que hoy en día sufrimos porque no hay empleo. Ustedes escuchan en los medios de comunicación que tantos bolivianos se están yendo a otros países; nuestros esposos, nuestros hijos, porque aquí no se puede generar empleo, eso es. Las cosas no han mejorado, los productos de primera necesidad, hoy en día, todo se está elevando, pero nadie nos defiende, ni siquiera las instituciones como la FEJUVE, la COR[3].
Nosotras seguimos en la lucha, porque hoy en día, ¿qué está pasando en El Alto? Todos en la madrugada tenemos que salir a bloquear las calles para conseguir una garrafa de gas, cuando nosotros somos productores y deberíamos tener todos los servicios conectados con gas natural en El Alto y en toda Bolivia, en cada hogar de los bolivianos. Pero no es así, otros países lo disfrutan gracias a nuestro gas. Pensamos que han pagado la deuda externa en el Brasil, la deuda externa de la Argentina, pero nosotros, ¿qué hemos hecho? Seguimos yendo a otros países a pedir limosna, y no podemos seguir dándoles veinte años más hasta que se hayan vaciado todos nuestros recursos naturales.

3. Lo que quiero decir lo digo con pena: la compañera, en un año de gobierno, ya está decepcionada. Ese tipo de valores no debemos inculcar a los demás, sino que debemos apoyar al gobierno. Recién tiene un año, entonces no podemos todavía ver

3. FEJUVE: Federación de Juntas de Vecinos; COR: Central Obrera Regional (Nota de edición).

el resultado. Si veinte años lo han jodido el país, veinte años lo han rematado el país, entonces ahora cuesta reparar, y si nosotros estamos pesimistas, ¿cómo vamos a poder apoyar?, ¿cómo vamos a poder aportar para el cambio?

Después de la guerra del gas, como que lo hemos dejado todo así. Yo creo que hay que ser un poco autocríticos; si bien se ha luchado, no estamos haciendo el seguimiento a nuestro gobierno, no podemos esperar a que nos llegue una carta del gobierno que diga "¿sabes qué?, haremos esto". Tenemos que empezar a decir qué es lo que realmente está sucediendo. Sobre los hidrocarburos, tal vez deberíamos estar revisando los contratos conjuntamente, la labor no es individualista. Si somos individualistas, difícilmente vamos a poder conseguir cosas y vamos a estar sometidos. Si ahora perdemos, ya no van a ser veinte años sino otros quinientos.

Quiérase o no, yo creo que la ciudadanía no se está expresando; si hay una propuesta, hay que pelearla; no es decir "aquí está mi propuesta y tú verás cómo la incorporas"; no, estamos en esa lucha. Hay que seguir luchando, pero hay que seguir luchando de manera coordinada.

4. Lo que podemos decir del señor Evo Morales es que si bien tal vez él ha querido hacer algo —no sabemos, ¿no?—, no se está cumpliendo, tampoco se está manifestando la intención de cumplir. Basta la muestra del Decreto Supremo 21060, se dijo que se iba a abrogar, pero, ¿qué se ha hecho ahora como gran cosa? Se dice que queda anulado el artículo 55, pero eso no es suficiente. El Decreto Supremo se ha antepuesto a la

Constitución Política del Estado y ha hecho que en este país haya un gobierno neoliberal, y mientras exista el 21060, todo lo que queramos hacer no va a funcionar, porque está todo en base a este maldito decreto. El problema es que cuando nosotros decimos "Evo Morales no está cumpliendo", "¡Ah no!" Esta mujer debe estar con Podemos", eso es lo único que sale.
Lo peor es que hemos hecho venir la Asamblea Constituyente muy pronto. En la Asamblea Constituyente no se está diciendo la voz de nadie. Basta ver que hace poco los constituyentes recién están recogiendo las demandas. Ellos ya deberían saber qué está demandando el pueblo, qué ha pedido y decir "hemos leído su propuesta y decimos que esto es", y entonces nosotros decir algo sobre eso. Para mí, esa Constituyente tampoco va a tener resultados porque ¿quiénes están ahí? Son varios empresarios los que están ahí, ¿Doria Medina defendiendo la democracia? ¡Qué va a defender la democracia y a la clase trabajadora si él es un explotador en su empresa! Mientras estén allí ellos, tampoco esa Asamblea va a funcionar.

5. No es que estemos en contra de Evo, Evo al final ha entrado porque pensamos que es un hombre como nosotros, pero seguimos con las mismas políticas. Entonces, yo creo que tenemos que decir algo: "A ver, Señor Presidente, ¿qué está pasando? Explíquenos, porque nosotros seguimos sufriendo hambre, miseria, corrupción". Nosotras, como mujeres, hemos tomado conciencia a partir del 2003; no teníamos apoyo sino solamente nuestra esperanza de que este país cambie y hemos hecho lo que hemos podido.

Estamos haciendo contratos de hidrocarburos perdiendo, no estamos vendiendo a precios internacionales, nosotros estamos dando a 4 dólares cuando el precio internacional son 10 dólares. Entonces, ¿de qué estamos hablando? Estamos alegrándonos por un poco de plata que ni siquiera sabemos en qué gastar. La gente sigue pobre, no tiene empleo. Entonces, ¿qué estamos haciendo? Estamos saqueando nuestros recursos. Dentro de poco vamos a estar igual que con la minería, igualmente van a estar nuestros pozos, totalmente vacíos, y nosotros igualmente pobres.

6. Tengo que aclarar una situación, quién sabe hay una mala interpretación de las actitudes que tiene el gobierno. Es cierto que nosotros conscientemente, después de las luchas de febrero, de octubre y todas las anteriores, hemos logrado que entre un hermano compañero, como es Evo Morales, al gobierno, pero hasta la fecha para muchas personas no hay resultados. Nosotros, desesperados por la crisis económica, protestamos y decimos que no hay resultados, pero yo sé que no es posible transformar rápido un gobierno después de que por cientos de años ha sido saqueado, destrozado, desorganizado, corrompido. No podemos arreglar esto de la noche a la mañana.
Las mujeres hemos hecho política durante las campañas, no a favor de un partido, sino hemos hecho unos cuadros grandes con las fotos de los políticos tradicionales, donde hemos dicho "éstos son los corruptos, no los vuelvan a elegir, éstos son los que se enriquecen, éstos son los que se mantienen veinte años en el Parlamento, en la Alcaldía, en la Presidencia; sus hijos, sus nietos, ellos nomás dan vueltas ahí, y la gente que los apoya a que

suban siempre están ahí abajo". Yo creo que la agenda de Octubre era bien sabia, lo que ha pedido está ahí en la cabeza de la gente, y mientras no se cumpla no va a cambiar nada aquí.

7. Hay que reconocer también que Evo está rodeado por mucha gente que no ha luchado, son otras personas que están ahí representándonos, ellos no han sufrido el hambre, frío; no han sufrido los atropellos, la discriminación que nosotros vivimos día a día aquí en El Alto.
Entonces, ahora, cuando queremos que el hermano Evo quiera cambiar el gobierno, no lo va a hacer de la noche a la mañana. Tenemos que reconocer que así vaya un grupo de compañeros a una institución no va a poder hacer nada, porque no tenemos los conocimientos suficientes para poder sentarnos en esas oficinas. Quienes están dominando esas instituciones son gente todavía del sistema neoliberal, y son ellos quienes van a seguir dominando mientras nosotros no tengamos a nuestra gente.
Pero estas cosas hubiéramos querido que nos indique de manera mucho más detallada el gobierno; lamentablemente ésas son sus deficiencias. También ellos tienen un problema: adentro no hay unidad. Se ha metido allí la derecha y nos está haciendo pelear, cuando ellos deberían bajar a las bases, aquí, a las organizaciones de El Alto especialmente. Nosotros quisiéramos saber cuáles son esas cosas que ellos tienen planeado, cómo deberíamos ayudar para el cambio; eso no lo están haciendo.

8. Doctor Boaventura, yo quería decir que he escuchado sus conferencias desde el lunes, y decirle que usted se ha debido dar

cuenta de qué lejos están los académicos hablando en escenarios montados, y qué otra cosa debe usted estar escuchando ahora sobre Bolivia y el gobierno de Evo. Varios han hablado, porque la práctica aquí nos ha enseñado a levantarnos y no la teoría. Se ha dicho por ahí que se está haciendo revolución sin teoría, pero yo soy un luchador social de hace muchos años y veo este momento como histórico.

Este gobierno es parte de un proceso que no se acabará al año, se acabará el 2011 o después, no sabemos, pero es un proceso. Como proceso, así vemos los que no somos del MAS pero apoyamos el proceso. Yo apoyo, más que a Evo, al proceso; más que al MAS, al proceso. Entonces doctor, yo quiero decirle que este gobierno es insuficiente para la demanda de octubre. Al gobierno se lo está evaluando cada día, pero deberíamos hacer una evaluación seria cuando se cumpla esta gestión. En cambio, cada día se lo evalúa, pero a los neoliberales que no han cumplido en veinte años no se les decía nada. Al gobierno le pedimos en un año y tres meses balances, evaluaciones y de todo, pero es un proceso, hay que aguantar. Yo creo que si en octubre hemos derrotado al hombre más poderoso económica y políticamente de este país, el resto son pulgas, porque al más grande lo hemos volteado con ese ímpetu y esa mística que tiene El Alto.

9. El problema de la historia de El Alto no es octubre; nos han hecho creer —y ésa es una de nuestras falencias de los alteños— que hemos derrotado al neoliberalismo en octubre con la huida de Sánchez de Lozada. Todos hemos dicho: "¡Hemos derrotado al neoliberalismo!" y nos hemos puesto flores, guirnaldas y

ahora recordamos solamente octubre. No es así compañeros, lo único que hemos hecho es arrinconar y un poco deshacer el neoliberalismo.
Es insuficiente este gobierno para la demanda. Usted o no sé quién en las conferencias hablan hasta de la vía boliviana; yo le digo que la vía boliviana no ha terminado todavía, no es este gobierno lo que hemos buscado, es una parte. Por favor, quiero que entiendan, el hermano Evo ha capitalizado toda esta lucha que viene desde hace cincuenta años. La historia no ha empezado con el MAS, la historia es de mucho más atrás; la lucha de mineros, campesinos indígenas es una gran lucha del pueblo boliviano. Yo creo que hay que apoyar al hermano Evo y su gobierno con las fallas que tenemos. Tenemos que ser cuerudos como suela ahora, duros, porque la derecha si se reorganiza nos va a saca la mugre, no nos van a perdonar este tiempo de alegría.

10. ¿Qué estamos haciendo, compañeros? Hablaremos la verdad, los dirigentes de la anterior FEJUVE, toditos han sido expulsados en el congreso, ¿no ve? Es que a veces mucho camuflamos y les soportamos, la verdad. En realidad estamos y entramos a veces en las ramas. Se ha dicho que El Alto quiere la nacionalización sin indemnización, la recuperación y la industrialización. Dos años después no hay nada, una comisión de la COR va al Palacio Quemado y en el primer pliego de peticiones dice que queremos el incremento de las instalaciones domiciliarias porque la nacionalización de los hidrocarburos, la defensa de los recursos naturales objetivamente para la ciudad de El Alto se traduce en las instalaciones domiciliarias, no en otra cosa. ¿Qué dice el

compañero Evo Morales?: "No podemos invertir en un elefante blanco porque no hay capacidad de uso del gas en El Alto". Entonces hay que empezar a hablar la verdad. Aquí nadie le está pidiendo ni nadie le va a socavar al compañero Evo Morales, pero que nos hable la verdad.

11. Ustedes están errando, yo tengo miedo también de pensar qué va a pasar ahora, qué es lo que va a ocurrir… si este proyecto histórico…, qué va a pasar con un retorno de las fuerzas neoliberales, no vamos a tener ni siquiera este espacio para discutir. Evidentemente, octubre ha sido bien radical, han habido nuevas discusiones políticas, ha habido nuevos métodos de lucha. Se ha dicho: "Bueno, ¿por qué vamos a luchar los alteños?, ¿ahora qué es lo que vamos a pedir?, ¿vamos a pedir nuevas elecciones? ¿qué hacemos? No tenemos partido político en este momento, no tenemos una organización política, entonces hay que construir una dirección política, por eso se ha dejado que Mesa gobierne. El espíritu de octubre ha sido cambiar de situación, octubre ha propuesto hacer un gobierno de nosotros, ése ha sido el compromiso profundo.

12. Valoro mucho esta capacidad crítica de los alteños, me sumo a esta capacidad crítica; pero realmente a ratos me enoja, me calienta, porque seguimos con una actitud de lloriqueo, sufriendo: "somos los pobrecitos". No podemos avanzar y somos capísimos en destrozar al otro hermano que tiene el mismo rostro que nosotros. Y lo que más rabia me da es que este discurso es apropiado, porque los que nos han jodido históricamente se te suben al carro

y aprovechan, ¿no? "¿No ve?, ¿no ve que este gobierno está mal?, ¿no ve que el movimiento popular es una huevada?, ¿no ve que lo que hemos hecho en octubre es un carajo?, ¿no ve que estamos condenados a estar gobernados?". Entonces, qué puedes decir en ese momento; realmente es bien complicado lo que estamos viviendo. El discurso que estamos construyendo puede ser muy bien aprovechado por la derecha, lo que no significa que hay que dejar de ser crítico. Pero ¿saben?, seamos cautos, hay que mirar también las cosas en positivo, ¿no? Y yo les invito a cada uno de ustedes, empecemos a mirar más allá de El Alto, empecemos a mirar más allá del barrio, empecemos a mirar más allá de la COR y de la FEJUVE. No saben el tipo de debates al que se van a enfrentar. No hay que tener miedo a nada, lo que no hay que perder es ese ñeque, ese ajayu, ese sentido de vida, ese espíritu combativo. Y esto me ayuda básicamente a aterrizar en una cosa: Zavaleta nos plantea que Bolivia tiene ausencia de un horizonte de visibilidad, de un horizonte político. Eso mismo está saliendo acá, ¿no? Y eso es lo rico porque eso no está en la universidad, no está en la academia, está en El Alto, está en Gregoria Apaza. Pero, en serio, empecemos a proyectar horizonte político, qué queremos como país. Más allá de El Alto, es bien interesante cómo la gente valora a El Alto y eso no podemos rifarlo gratis. Tenemos que contribuir a este horizonte político, pero no solamente desde El Alto, no solamente desde el barrio, es insuficiente. Seamos capaces de construir país, pero en serio; y saben que lo de octubre ha sido bien jodido, pero jamás en mi vida voy a apostar a más muerte, jamás, jamás, jamás.

13. Creo que en este momento muchos bolivianos y bolivianas están esperando que concluya la Asamblea Constituyente y ver resultados. Hasta me puedo incluir, pero yo veo con mucha preocupación que desde agosto del año pasado, desde que se ha instalado la Asamblea Constituyente, hasta la fecha, no se ha hecho nada. Hace una semana atrás, visitaron los constituyentes la ciudad de El Alto recién a recoger las demandas, las ideas que tenían los alteños y las alteñas, no sé si esa información la van a sistematizar y la van a incorporar en la nueva Constitución Política del Estado o finalmente esa sistematización va a entrar al basurero o por ahí archivada. Ojalá que no sea así. Aún hay esperanzas de que todo lo que se dijo en esas reuniones se puede incorporar en la Asamblea Constituyente, pero si lo que está latente es la reelección o la no reelección del Presidente, si se queda por 5, 10, 20 años más o se queda 50 años, si va a ser un Estado unitario, un Estado republicano o va ser un Estado social comunitario. Creo que eso se está discutiendo en la Asamblea Constituyente y no sabemos qué es lo que va a pasar. Y nuestros representantes por circunscripciones tampoco se reúnen nunca con nosotros. Ojalá que por lo menos mi constituyente haya conocido la Constitución Política del Estado, ojalá que nuestros constituyentes hayan conocido esos frondosos documentos que hemos elaborado las mujeres, los jóvenes en todos los encuentros antes de la Asamblea Constituyente.

14. ¿Qué es lo que ha hecho nuestro presidente durante todo este tiempo? Yo creo que tiene virtudes, ha hecho algunas cosas malas y algunas cosas buenas. A mí me ha alegrado que

estén mujeres como ministras; mujeres, pues, que nunca han tenido la oportunidad de estar en los lugares de decisión, y eso me alegra bastante. En el otro aspecto, también me alegra que en el Parlamento ya podemos ver a mujeres de nuestra raza, a hombres de nuestra raza en la Asamblea Constituyente. Pero yo me he molestado con la actitud del Presidente cuando hace desaparecer el Viceministerio de La Mujer, y las mujeres nos sentimos ahora más abandonadas. Yo también critico que un poco quizá este gobierno ha acentuado el racismo, un racismo de los aymaras, de los quechuas y de los k'aras; digamos ya más acentuado, se hablaba esto; pero más acentuado se habla de un occidente y de un oriente, se habla de una media luna. Yo creo que en su momento, nuestro gobierno debía haber controlado, decir: "bueno, aquí yo soy boliviano y voy a gobernar para todos los bolivianos, sea del oriente o sea del occidente".

15. Yo digo que hemos sido tan poderosos el 2003 porque ahí hemos despertado, pero hemos sido incapaces de sostenernos, porque había vivillos. No tenemos que desconocer eso, las instituciones o las dirigencias de las organizaciones son las que probablemente hayan aprovechado; y también las ONG. Qué ONG no se vanagloria de haber trabajado, todas, dicen. Publican textos del trabajo que no sé si han contribuido de manera sustantiva, pero ellos toman como estandarte que trabajaron. Yo digo que habría que alteñizar las ONG, también las instituciones públicas. Un caso es la UPEA; la mayoría de los docentes probablemente son de la hoyada o residentes, habría que hacer que esas autoridades académicas, autoridades estatales, puedan encarnar, asumir

e interpretar el sentido alteño. Mientras eso no ocurra, no vamos a poder coordinar nuestras aspiraciones y vamos a ser siempre engañados, ¿no? La fuerza la tenemos, nos falta la dirección.

16. Con respecto a Evo Morales, yo lo respeto mucho porque ha sido un dirigente que ha empezado de abajo, se lo ha ganado el lugar. Yo digo así, pero, como decía, comparto la opinión del compañero de acá presente, es un gobierno indígena y está empezando a dar sus primeros pasos. Cuando una persona, cuando un niño va a dar sus primeros pasos, se cae. Es cierto, sólo son dos años, pero son dos años de todo un proceso; la vida es un proceso, nadie puede decir con una varita mágica se nacionaliza esto, todos tienen trabajo, todos son felices porque Evo llegó, ¿no? Yo creo que hay que darle tiempo. Propondremos y ya no criticaremos.

17. Es importante un instrumento político propio, creo que ésa ha sido la idea inicial del MAS, pero resulta que en el proceso de gestión de este gobierno estamos viendo cómo los dirigentes han sido cooptados por el gobierno para participar en diferentes ministerios. Los movimientos sociales no pueden ser juez y parte de un gobierno, el gobierno tiene que tener su programa político y social propio, y los movimientos sociales están para hacer control social a estos procesos de cambio. Pero si están inmersos, ¿cómo pueden ser juez y parte? Los movimientos sociales también tienen que pensar que ellos han sido elegidos, pero que si ellos no se identifican con su grupo social, entonces, ¿dónde están?, ¿en el gobierno?, ¿están con las bases sociales? Muchas bases han quedado desinformadas y ahí tenemos la permanencia de líderes

perpetuos, que no hacen cambios. Existe también ese tipo de problemas en las organizaciones matrices.

Sí es cierto, ha habido procesos muy importantes en Bolivia y que son, en este momento, ejemplo para los movimientos sociales en Latinoamérica. Sin embargo, tenemos que pensar también cuál es el rol, el papel que van a cumplir los movimientos sociales, ¿va continuar siendo el mismo papel que antes? No se olviden que hubo anteriormente el Convenio Obrero Campesino con el Gobierno, pero que quedó en nada. En la UDP también se dieron esos procesos, en el 52 también se dio esos procesos y los movimientos sociales quedaron igual, no cambió nada Bolivia, entonces ahora estamos volviendo, no hay una misión neutra de desarrollo, cada sector quiere que su dirigente o que alguien esté dentro del gobierno. Entonces estamos igual que antes, no estamos ayudando a este gobierno.

Es cierto, es un gobierno indígena, es un cambio de gobierno, pero, ¿cómo estamos coadyuvando y qué estamos haciendo los movimientos sociales dentro de todo esto? Cada organización social siempre lucha por sus objetivos, tenemos una visión muy sectorialista. Entonces, cuando hablamos de unidad, la unidad se dio en el 2003, con o sin la participación de todos los movimientos, por ahí apareció incluso la mujer que está dentro de la casa, que estaba cocinando y que no era parte de los movimientos sociales, pero que salió, que estaba en contra de las injusticias de todas las cosas que estaban pasando en nuestro país. O sea que ha sido producto no sólo de los movimientos sociales, sino de la gente de base que estaba ya cansada de tanta injusticia en nuestro país.

Pero ahora es tiempo de pensar también como movimientos sociales cuál es nuestro rol, nuestra función para fortalecer este gobierno, cuáles van a ser los liderazgos futuros. Como decían los compañeros jóvenes, es cierto, se pueden construir los discursos, pero, ¿qué tipo de liderazgos queremos?, ¿queremos liderazgos perpetuos o queremos liderazgos realmente autónomos donde las bases tengan una participación real? Es ahí donde tenemos que llegar.

18. Los dirigentes no pueden ser la voz absoluta y total de todas las bases. Las bases tienen también su aporte en la dirección y línea política que se ha dado a los movimientos sociales, y si los dirigentes se olvidan de sus bases... Estamos perdiendo también el rumbo de lo que queremos en ese cambio de Estado. No se trata de construir discursos aparte, fuera de las bases, porque si no, ahí estamos equivocándonos. Ése es otro rol, otra función que debe repensar los movimientos sociales, porque no es buscarse pegas. Si bien de la FEJUVE han sido retirados todos, pues todos esos están también en espacios de poder político ahora, y no están cumpliendo la agenda. Bueno, entonces, ¿qué tenemos que hacer como movimientos sociales?, ¿cómo vamos a exigir eso? Entonces hay que plantear. Antes se informaba por los medios de comunicación, las bases salían, decían las cosas que no estaban bien dentro de los movimientos sociales. Ahora, porque hay un gobierno indígena que parece que está escuchando todos los cambios, nos callamos, cuando tenemos que ser autocríticos; eso no significa destruir este cambio, es aportar diciendo "en esto se están equivocando".

Cuando estamos criticando aquí estamos queriendo fortalecer un proceso histórico, y ese proceso histórico no necesariamente le corresponde al señor Evo Morales, nos corresponde a nosotros. Nosotros hemos abierto ese proceso histórico, junto con los hermanos de los pueblos originarios, y como tal tenemos el derecho de defender precisamente ese hecho histórico, porque de lo contrario hemos perdido la guerra.

Boaventura de Sousa Santos

Quiero agradecerles esta oportunidad de poder compartir con ustedes. A mí no me gusta reprimir mis sentimientos y estoy conmovido por la intensidad de esta reunión.

El Alto es famoso en el mundo. Hoy en día se escriben libros sobre El Alto. Yo sabía que esta ciudad tenía una mística y lo comprobé aquí, en esta reunión, por la clarividencia en la discusión, por la transparencia, por la capacidad analítica de los problemas. Nos hemos reunido en Gregoria Apaza gracias a la iniciativa de valiosas compañeras, pero sobre todo, por el extraordinario papel de las mujeres en las luchas sociales de Bolivia, con esa legitimidad que hoy les permite convocar a sus compañeros en esta mesa. Este valor discursivo femenino que acabo de escuchar es para mí algo único en el mundo.

Ustedes tienen que saber que Bolivia está hoy en día en la punta de un proceso histórico que pertenece a Bolivia, pero que de alguna manera también pertenece al mundo.

Es una responsabilidad histórica compartida el que este

proceso no fracase. ¿Por qué sostengo esto? ¿Cuál es el significado de la coyuntura actual? Para mí, es la concreción de la historia de las luchas indígenas. En 1537, el Papa Pablo III tuvo que escribir una bula papal reconociendo que los indios tienen alma. Hasta hace 470 años se pensaba que los indios no tenían alma, y ahora, en el inicio del siglo XXI, un indígena llega a ser presidente de un país.

Lo que vivimos hoy es un proceso que se inicia hace más de cinco siglos. Yo sé que los pueblos indígenas están acostumbrados a caminos milenarios, a una paciencia histórica, pero Bolivia es, a mi juicio, una de las mejores pruebas de que se puede lograr cambios radicales, productos de las luchas indígenas en este continente. Porque desde la bula de 1537 hasta ahora, después de tanta destrucción, después de tanta marginación, de tanto robo, ustedes logran, a través de una movilización social maravillosa, fuerte y radical, otorgar el poder a un presidente indígena. Claro que fue explícito en esta reunión que hay frustraciones, hay posiciones distintas; se sabe que probablemente aún estamos en el inicio de un proceso histórico, en su comienzo. Por eso muchas cosas están abiertas, muchas cosas están confusas, inciertas, y ustedes tienen muy claro que los logros, las victorias, no son irreversibles.

Por todo esto estoy aprendiendo en esta reunión tantas cosas que me dejan realmente conmovido. Ustedes, durante la discusión, combinan una claridad radical con un gran optimismo. Se plantean los problemas y frustraciones frente a la agenda de octubre y lo que es hoy el gobierno de Evo; tienen claro el peligro de la corrupción, el peligro de que el gobierno no cumpla sus

promesas; pero al mismo tiempo, he tenido una sensación muy clara de que están conscientes de que si este proceso histórico fracasa con Evo Morales, ustedes no van a tener un mejor Evo en las próximas décadas.

Ésa es la razón para fortalecer este proceso, con todas las distancias, críticas y divergencias, con esa tensión personal y colectiva que se siente sobre todo en El Alto. Yo no soy quién para explicar este proceso; simplemente voy a darles mi perspectiva de lo que oí hoy aquí.

En primer lugar, ha surgido de manera repetitiva la cuestión nacional. Yo pienso que El Alto tiene derecho histórico a pensar el país porque es famoso en el mundo como propiciador, detonante de los cambios por los que Bolivia ha transitado en los últimos tiempos.

Claro que sabemos que son luchas que vienen de muchos siglos; las luchas indígenas del siglo XVIII, las de la Revolución Nacional de 1952 fueron poderosas e imprescindibles. Pero también sabemos que las del siglo XXI, en los años 2002, 2003 han sido muy fuertes y por ello El Alto tiene una responsabilidad histórica de pensar un proyecto de país. De hecho, han perdido el derecho de mirarse simplemente a sí mismos, no pueden verse el ombligo, tienen que mirar al país, y pude constatar que eso lo ven los dirigentes intermedios: la responsabilidad de ver ese proceso político en un sentido amplio.

En ese aspecto, es muy interesante la expresión de posiciones distintas, sobre todo respecto a qué debemos hacer, cómo hacerlo mejor; pero es claro que los movimientos sociales saben que su función histórica es abrir la agenda política. Los partidos polí-

ticos hicieron la agenda, los movimientos abren la agenda, y por eso su gran responsabilidad en este momento es luchar para mantener una agenda abierta, en sentido de que no se naturalicen ciertas soluciones como las únicas posibles, porque existen alternativas.

Cuando les digan que no hay alternativa, que es el único camino, desconfíen; las salidas únicas pertenecen a una lógica contra la cual los movimientos sociales deben estar prevenidos. Siempre hay ciertas alternativas, todas las soluciones técnicas tienen técnicas alternativas, y todas las técnicas son políticas.

Sin embargo, quiero recalcar algo que quisiera que tuviesen claro: los movimientos sociales no son ni van a ser gobierno, no es su papel. Siempre serán la enorme fuerza que ayuda a fortalecer las condiciones de este proceso. Su función es vigorizar y afianzar el actual Gobierno para poder caminar más fuerte, avanzar más lejos y poder cumplir sus promesas. Les doy el ejemplo de un otro país donde los movimientos sociales se desarmaron cuando su amigo llegó al poder, es el caso de Lula en el Brasil. Cuando este obrero metalúrgico llegó al poder, los movimientos sociales pensaron que tenían ya todo resuelto, un amigo en el gobierno y que por eso el amigo iba a hacer todo lo que los obreros y campesinos querían. Por ello se desarmaron, descansaron, desmontaron toda su lucha y, de hecho, lo que pasó fue que Lula fue aplicando políticas neoliberales, las políticas de ajuste, y probablemente el Brasil es hoy más injusto que hace años.

Pero no me califiquen de pesimista, hay algunas políticas positivas que apoyo, yo soy solidario con el gobierno de Lula, pero para presionarlo desde adentro a asumir políticas sociales

más fuertes; yo pienso que ese factor es central en todo proceso de cambio.

Pienso que aquí en Bolivia es casi el contraejemplo del Brasil, los movimientos sociales no se han desarmado, no confían en que todo les puede salir bien. Esta reunión es para mí muy clara, los movimientos sociales van a seguir movilizados para presionar al gobierno, y yo pienso que a Evo le será muy útil saber que los movimientos sociales están presionando, porque el gobierno de Evo es presionado desde arriba todos los días, a todas horas, y si no hay presión desde abajo podría desequilibrarse.

Evo es humano, y aquí quiero introducir una cosa que se habló y ahí me preocupo.

Ustedes tienen un concepto de liderazgo por tradición que ha sido uno de los más importantes para la sociología política de los últimos años, conceptualizan lo que es ser un líder a la inversa de la cultura occidental: "mandar obedeciendo". Ésta es la regla que yo aprendí con los indígenas *tikuna* de Colombia y que aprendí con otros muchos movimientos. En esta discusión pareciera ser que se habla de un liderazgo occidental, o por así decir, el que quiere ser saludado porque es presidente, no el que debe saludar a sus bases porque es dirigente. Es al contrario: nadie lo debe saludar, él debe saludar porque manda.

Pero El Alto tiene otro reto: como decían, es una doble responsabilidad, y esa doble responsabilidad es arreglar la casa antes de ver el país. El Alto es un municipio con 10 distritos, El Alto quiere tener un proyecto político, El Alto quiere una democracia radical, pero es mejor que lo haga aquí y desde ahora. No tiene sentido luchar por una democracia radical en el país y vivir en

una ciudad donde no hay cultura democrática. Ustedes tienen la responsabilidad histórica de que este municipio sea un ejemplo de democracia participativa.

Me sorprenden los problemas internos que han expuesto en sus organizaciones, me extraña por qué El Alto, hasta ahora, no se ha apropiado completamente de un presupuesto participativo, una estrategia de administración municipal que existe hoy en 1.200 ciudades de América latina y que es la manera más transparente para distribuir los recursos estatales. No hay otra, bien aplicada, no permite la corrupción. Ustedes no tienen que seguir ninguna receta porque cada ciudad la aplica según sus usos y costumbres, pero la idea de un verdadero presupuesto participativo, a mi juicio, debería ser una prioridad.

Lo que quiero decirles es que ustedes tienen que ser el ejemplo de una democracia de alta intensidad aquí en El Alto, en sus organizaciones sociales; porque el problema que estoy viendo es que no tiene sentido luchar por una democracia de alta intensidad en Bolivia a partir de El Alto, cuando El Alto no es radicalmente democrático. Por ello, vuestra credibilidad nacional podría perderse y también por eso yo entiendo aquí toda esta energía, pasión y todas estas posibilidades. Por todo esto —quiero decirlo sin demagogia, porque es lo que siento en este momento— yo casi me siento que soy alteño. Muchas gracias.





5 | La reinvención del Estado y el Estado Plurinacional[1]

Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 3 y 4 de abril de 2007

Presentación

En el tiempo de la memoria corta, el actual proceso constituyente boliviano tiene su punto de partida en la Marcha de los Pueblos Indígenas y Originarios del año 2002. Fue ahí donde se planteó la necesidad de una Asamblea Constituyente que permita caminar hacia la construcción de un Estado Plurinacional en correspondencia con la realidad del país. Inmediatamente después del movimiento insurreccional de 2003 que mostró la aguda crisis del sistema político y que desembocó en la renuncia de Gonzalo Sánchez de Lozada, organizaciones indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores se reunieron en Santa Cruz, en noviembre de ese año para hacer explícita la necesidad de convocatoria a una Asamblea Constituyente. Casi un año después, en septiembre de 2004, se formó el Pacto de Unidad Indígena, Originario y Campesino que asume la tarea de elaborar una propuesta de Ley de Convocatoria para una Asamblea Constituyente participativa, fundacional y soberana.

1. Versión publicada por la Alianza Interinstitucional CENDA, CEJIS, CEDIB, Cochabamba, 2007.

Paralelamente, los sectores oligárquicos articulados al capital agroempresarial y extractivo transnacional levantaron la voz para exigir un proceso de descentralización del país bajo el formato de autonomía departamental. Esta consigna, liderada por el Comité Cívico de Santa Cruz, buscaba y busca un proceso de reconcentración regional del viciado poder político y económico fracasado en el país. Por ello no es raro que el 4 de marzo de 2006 el Congreso Nacional apruebe, de manera conjunta, tanto la Ley Especial de Convocatoria a la Asamblea Constituyente como la Ley de Convocatoria al Referéndum de Autonomías. Desde mayo de 2006 las organizaciones del Pacto de Unidad[2] iniciaron un proceso de construcción conjunta de una propuesta para la Asamblea Constituyente. El 5 de agosto, en jornada previa a la inauguración de la Asamblea, fue entregado a la presidenta de la Asamblea, a los asambleístas de las organizaciones del Pacto y al vicepresidente de la República el documento *Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado. "Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas"*. Los tres ejes centrales que caracterizan la

2. Las organizaciones articuladas en torno al Pacto de Unidad son: la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), la Confederación Sindical de Colonizadores de Bolivia (CSCB), la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia "Bartolina Sisa" (FNMCIOB-"BS"), la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB), el Consejo de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ), la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), la Asociación Nacional de Regantes y Sistemas Comunitarios de Agua Potable (ANARESCAPYS), el Movimiento Sin Tierra (MST), la Confederación de Pueblos Étnicos Moxeños del Beni (CPEMB), la Asamblea del Pueblo Guaraní (APG) y el Movimiento Cultural Afrodescendiente.

propuesta de las organizaciones son: la demanda de constitucionalizar el Estado boliviano como Plurinacional, la propuesta de reordenamiento territorial para el país y la defensa de la tierra y el territorio de las comunidades, pueblos y naciones indígenas originarias y campesinas.

Durante los meses de marzo y abril de 2007 la Asamblea Constituyente realizó un ciclo de encuentros territoriales por cada uno de los nueve departamentos del país. Los días 2 y 3 de abril se realizó el encuentro territorial respectivo en Santa Cruz. Unos días antes, del 26 al 31 de marzo, las organizaciones del Pacto de Unidad realizaron un intenso trabajo de afinamiento de su propuesta, la cual fue presentada por el Bloque Oriente en los días del encuentro. Durante el período de funcionamiento de la Asamblea Constituyente, varios intelectuales y amigos solidarios nos visitaron para reflexionar juntos sobre el proceso y las propuestas del Pacto de Unidad. Fue en este contexto que invitamos a Boaventura de Sousa Santos a compartir sus ideas y reflexiones con los pueblos indígenas y originarios que conforman el Pacto de Unidad, aprovechando su participación en un seminario internacional en La Paz. Su visita a Santa Cruz coincidió con el encuentro territorial realizado en esa ciudad.

En la Asamblea Territorial, realizada en las instalaciones de la Universidad Gabriel René Moreno, las organizaciones del Bloque Oriente fueron impedidas de presentar la propuesta del Pacto de Unidad. Ahí se mostró la intolerancia racista de los sectores oligárquicos que buscan imponer una propuesta de autonomía departamental excluyente y subordinadora de las autonomías territoriales indígenas. En la Comisión de Autonomías

y Descentralización se impidió que Ramiro Galindo, dirigente de la CPESC, expusiera la propuesta de ordenamiento territorial y autonomías indígenas. Con gritos, insultos y agresiones físicas, los partidarios del Comité Cívico dieron muestras de su incapacidad para debatir y para abrir espacios democráticos y constructivos.

Boaventura vio y escuchó las sesiones de varias comisiones en el Encuentro Territorial. El martes 3 de abril ofreció una conferencia en el Hotel Cortez de Santa Cruz[3]. La conferencia se tituló *La reinvención del Estado y el Estado Plurinacional*. Al día siguiente tuvo una reunión debate con varios dirigentes de la CIDOB.

El presente texto es una versión editada de las intervenciones de Boaventura y sus diálogos con diferentes actores, tanto de la charla ofrecida en el Hotel Cortez y las preguntas y respuestas que surgieron de ella, como de algunas de las intervenciones del debate en la CIDOB. A tiempo de agradecerle, creemos que las ideas de Boaventura y los diálogos que hemos mantenido con él nos han ayudado a profundizar las reflexiones sobre el proceso de construcción del Estado Plurinacional que los pueblos indígenas y originarios han planteado en la propuesta del Pacto de Unidad.

3. La estadía de Boaventura en Santa Cruz y la charla en el Hotel Cortez fueron posibles gracias a las contribuciones de algunas instituciones amigas comprometidas con el apoyo a las organizaciones del Pacto de Unidad: CEJIS, CENDA, CEDIB, CEFREC y CIPCA Santa Cruz.

Boaventura de Sousa Santos

Es una pura coincidencia que mi charla tenga lugar en este momento y sobre este tema aquí en Santa Cruz, en circunstancias tan conflictivas. Yo fui invitado para participar en un Seminario Internacional[4] y tenía la intención de desplazarme después a Santa Cruz. La coincidencia de fechas con los encuentros territoriales de la Asamblea Constituyente, que pude observar ayer y hoy, han sido para mí una gran lección de lo malo y de lo bueno que ocurre a su alrededor.

Mi propósito es contribuir con alguna clarificación analítica y con el contexto internacional y continental en que este cuestionamiento al Estado y a la democracia ocurre en vuestro país y, sin duda, en otros países vecinos del continente.

Pienso que vivimos tiempos paradójicos. Por un lado, existe un sentimiento de urgencia, de que es necesario hacer algo ya ante la crisis ecológica que puede llevar al mundo a colapsar; ante desigualdades sociales tan intensas que no es posible tolerar más; en suma, ante la creatividad destructiva del capitalismo tan grande hoy en día, que destruye la ecología y las relaciones sociales. De allí la urgencia de muchos por intentar cambiar la realidad.

Por otro lado, hay un sentimiento casi opuesto: el sentimiento de que las transformaciones que necesitamos son de largo plazo, son civilizacionales. Es decir, de que no es posible

4. Seminario "Pensar el Estado y la Sociedad", organizado por el Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES – UMSA) y el Grupo COMUNA, 26-30 de marzo, La Paz, Bolivia.

cambiar todo ahora porque para ello no basta tomar el poder; es necesario transformar este Estado moderno, cuya crisis final fue producida por el neoliberalismo. Se trata, pues, de crear o refundar otro Estado sin olvidar la historia, claro, porque nunca comenzamos desde cero. Este planteamiento hoy es común en varios países del continente, y quizá también en Europa aunque por razones diferentes.

Entonces, es fundamental considerar estos dos sentimientos casi opuestos: el de la urgencia que presiona por hacer todo en un corto plazo; y el civilizacional, que exige transformaciones de largo plazo. No distinguirlos genera confusión entre corto y largo plazo que también confunde muchos instrumentos de lucha política. Por ejemplo, conceptos políticos como reformismo o revolución son conceptos que están hoy en turbulencia, por así decirlo. Por un lado, tenemos procesos que son reformistas, como los procesos electorales que, sin embargo, pueden o intentan producir cambios profundos, casi revolucionarios, como en Venezuela o aquí en Bolivia. En cambio, procesos que se presentan como revolucionarios, como rupturas, pueden ser de hecho reformistas en sus prácticas, como el de los zapatistas en México. Y, como acostumbro decir, hay procesos reformistas que, en sí mismos, ni siquiera parecen reformistas; es el caso de Lula en Brasil. En breve, hay una turbulencia de conceptos que, a mi juicio, es importante señalar. ¿Por qué surge esta turbulencia de conceptos que nos obliga a una clarificación? Pienso que nunca antes tuvimos una distancia tan grande entre teoría política y práctica política, y que las razones de esta distancia se deben a cuatro grandes factores.

Primero, la teoría política fue desarrollada en el Norte global, básicamente en cinco países: Francia, Inglaterra, Alemania, Italia y Estados Unidos. Fueron estos países los que, desde mediados del siglo XIX, inventaron todo un marco teórico que se consideró universal y que se aplicó a todas las sociedades. Hoy por hoy, nos damos cuenta de que estos conceptos ya no se adaptan muy fácilmente a nuestras sociedades. Yo mismo, cuando terminé mi doctorado y llegué a Portugal, me di cuenta de que muchos de los conceptos que había aprendido en los Estados Unidos no eran aplicables a mi sociedad, Portugal: un pedazo de Europa del sur que estaba en la fase final de una dictadura de 48 años. Se hablaba entonces de la familia nuclear y yo veía por todos lados en Portugal una familia extensa; se hablaba de Estado de bienestar, pero yo sólo veía una sociedad de bienestar. La falta de adecuación de los conceptos a la realidad de nuestros países, entonces, es la primera razón que exige clarificar los conceptos.

La segunda razón tiene que ver con el hecho de que la teoría política ha desarrollado teorías de la transformación social tal como ésta fue desarrollada en el Norte, quedándose muy distante de las prácticas transformadoras en general. ¿Por qué? Porque, en los últimos treinta años, las grandes prácticas transformadoras vienen del Sur. Es decir, tenemos teorías producidas en el Norte y prácticas transformadoras producidas en el Sur que no se comunican. Los grandes teóricos políticos no hablan español, no hablan portugués (mucho menos el aymara o el quechua); en parte, por eso no se dan cuenta de toda la realidad transformadora de las prácticas y, en consecuencia, las invisibilizan o las marginan.

La tercera razón es que toda la teoría política es monocultural, tiene como marco histórico la cultura eurocéntrica que se adapta mal a contextos donde esta cultura tiene que convivir, de una manera o de otra, con culturas y religiones de otro tipo, no occidentales, como las culturas indígenas.

Por último, la teoría crítica no se ha dado cuenta de un fenómeno que hoy es más central, y del que hablaré más adelante, que es el fenómeno del colonialismo. La teoría política y las ciencias sociales, en general, han creído que la independencia de los países en América latina ha puesto fin al colonialismo sin reparar que, después de la independencia, el colonialismo ha continuado bajo otras formas, como las del colonialismo social o del colonialismo interno. Así, pensaron que era un tópico, y no un tema, de la antropología jurídica, de la sociología jurídica. De allí que el colonialismo pasó a ser un tema solamente de la historia.

Por todas estas razones, cuando en este momento miramos el mundo y las transformaciones en él, nosotros no necesitamos de alternativas transformadoras. Necesitamos de un pensamiento alternativo sobre alternativas, porque nuestros lentes y conceptos no son capaces de captar toda la riqueza de las experiencias emancipatorias que ocurren en el mundo.

¿Cuáles son los pasos que, de alguna manera, les recomiendo de esta primera parte de mi charla?

El primer paso es aprender con el Sur. El Sur son los pueblos, los países y las naciones que han sufrido más con el desarrollo del capitalismo global, porque se mantuvieron como países subdesarrollados, en desarrollo permanente, sin llegar nunca al marco de los países desarrollados. Y por eso, aprender con

el Sur significa que la comprensión del mundo es mucho más amplia que la comprensión occidental del mundo[5]. Hoy por hoy debemos tener la idea clara de que hay otras visiones del mundo que hay que compartir, ver y analizar. El primer paso en esa dirección es estar muy atentos a la diversidad del mundo, que es inagotable. Y esa diversidad es cultural. Pero, lo que es nuevo en nuestro tiempo, a inicios del siglo XXI, es que lo cultural también es económico y también es político. Por eso nos plantea cuestiones como la de una refundación del Estado y de una refundación de la democracia.

El segundo paso que propongo es una lectura más amplia de las contradicciones de nuestras sociedades. Es cierto que existe una contradicción entre capital y trabajo, pero también hay otras contradicciones: entre capital y naturaleza, entre individuo y nación, entre fragmentación e identidad. Hay que ver cómo la sociedad se organiza como una constelación de poderes que son distintos; poderes como la explotación, el patriarcado o el fetichismo de las mercancías que hoy domina toda la cultura popular, que está muy industrializada y asentada en la base de poder que creó en las personas la ideología del consumo (si no se tiene posibilidades de consumo, por lo menos se tiene la ideología del consumo). Otras formas de poder en nuestras sociedades son las diferencias identitarias desiguales creadas por el sexismo y el racismo. Éstas

5. Estas ideas han sido desarrolladas en mi libro *Conocer desde Sur. Para una cultura política emancipatoria*, cuya segunda edición en español ha sido publicada en Bolivia en 2008 por el CIDES-UMSA, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Plural Editores.

son formas de desigualdad y de opresión que se distancian y se diferencian. Obviamente, todas ellas tienen en común una cierta configuración del nombrar al otro desde un punto de vista de debilidad. Pero la debilidad es diversa, el otro que es más débil o la parte más débil en las relaciones de poder; puede ser el ignorante, el inferior, el atrasado o el residual, local o particular. Puede ser el improductivo, el infértil o el perezoso. Éstos son los grandes medios e instrumentos que tenemos como mecanismos que pueden crear una constelación de sentido al atribuir jerarquías e inferioridades a algunos de nuestros grupos sociales. Por eso me parece que estos dos pasos nos ayudan a entrar en nuestros problemas. Ahora veamos cuáles son las características, las transformaciones sociales que nosotros estamos mirando en este continente, pero también en África y en Asia. En América latina son particularmente fuertes en este momento porque la interferencia norteamericana que, ustedes saben, fue siempre muy fuerte en este continente por razones que conocemos, probablemente haya disminuido. Esto abre una oportunidad grande al continente para desarrollar nuevas oportunidades democráticas.

Lo que notamos en las prácticas novedosas son varias cosas. Primero, nuevos lenguajes, diferentes narrativas, diferentes imaginarios de solución a problemas. Algunos ni siquiera se quieren caracterizar como de izquierda o de derecha; por ejemplo, en el Foro Social Mundial tenemos muchos movimientos que luchan por otro mundo mejor posible, pero que dicen "izquierda o derecha es una dicotomía occidental que no nos toca, no es importante para nosotros". Y esto es perturbador de alguna manera.

En segundo lugar, hay nuevos actores y nuevas prácticas transformadoras en este continente. Los movimientos indígenas han tenido un papel protagónico hace ya mucho tiempo, pero sobre todo desde los setenta y los ochenta; y también los movimientos feministas, los movimientos campesinos y muchos otros.

En tercer lugar, hay nuevas formas y culturas de organización. Por ejemplo, la lucha continental contra el ALCA fue posible por una articulación nueva entre partidos y movimientos. Los partidos ya no son los únicos representantes organizados de los intereses de los pueblos, hay otros actores sociales colectivos en los movimientos. Ésta es una relación tensa y difícil en este momento porque vivimos con dos fundamentalismos: el fundamentalismo antipartido de los movimientos y el fundamentalismo antimovimientos de los partidos; y éste es un proceso que va a llevar algún tiempo superar.

En cuarto lugar, pienso que hay lo que yo llamo una neoterritorialidad. La idea de que con la globalización todo se iba a desterritorializar, todo iba a ser global, se ve empañada por la repentina importancia que cobran el territorio y la tierra como aspectos centrales. Todos los teóricos occidentales habían dicho que la tierra y el territorio iban a perder influencia en el mundo del siglo XXI y que serían una cosa residual. Por el contrario, hoy hay una reivindicación y demanda de tierra y territorio muy fuertes en el continente latinoamericano, en África y en Asia. Es una demanda que tiene diferentes formas: rurales pero también urbanas. Los bloqueos de Oaxaca, los bloqueos de El Alto, los bloqueos de los piqueteros en Buenos Aires son modos de apropiación de la ciudad, son otras formas de territorialidad que no figuraban en los esquemas convencionales.

La quinta característica es una cierta desmercantilización. Las formas transformadoras, hoy en día, buscan crear formas donde no haya mercado capitalista, tales como organizaciones solidarias, organizaciones comunitarias, organizaciones económicas populares, cooperativas. La lucha contra la privatización del agua, por ejemplo, fue fuerte y es fuerte en este país; en este momento es fuerte en Sudáfrica, donde se lucha para que se mantenga este bien como un bien público. Me parece que ésta es otra novedad que no estaba en la teoría. Tampoco estaba en la teoría una nueva relación entre los seres humanos y la naturaleza. Aquí hay campos también que no estaban previstos, como las luchas ecológicas, que se pueden integrar, aliar a luchas indígenas, campesinas y que tienen la posibilidad de una contraconcepción de naturaleza, como la concepción indígena de naturaleza. Por ejemplo, Pachamama es hoy una concepción muy cercana a la concepción de muchos ecologistas de este continente.

Otra característica de las nuevas transformaciones en el continente es que la lucha por la igualdad es también una lucha por el reconocimiento de la diferencia. Si ustedes ven la teoría política, sobre todo la de la izquierda en Occidente, fue siempre una lucha por la igualdad y no una lucha por el reconocimiento de las diferencias. Hoy, sin embargo, ya no es posible luchar por la igualdad sin luchar también por el reconocimiento de las diferencias.

Finalmente, una característica que me parece muy importante es la idea de la educación popular, la idea de que hay otros saberes además de los saberes científicos, que son importantes para que podamos entendernos. Hoy la ciencia es obviamente un conocimiento riquísimo, muy importante. Yo soy un científico social, y

lo considero muy importante; pero la ciencia no nos basta hoy en día. Si yo quiero ir a la Luna, uso la ciencia, pero si quiero preservar la biodiversidad necesito además del conocimiento indígena. Entonces, sostengo la idea de que hoy necesitamos lo que llamo una ecología de saberes[6].

¿Cuáles son las consecuencias de todo esto? Pienso que de todas estas luchas transformadoras hay tres grandes transformaciones que están en el horizonte, que es un horizonte histórico complejo. El modelo económico del neoliberalismo ha fracasado, pero no se sabe todavía qué va a ser el posneoliberalismo: si será un poscapitalismo o simplemente un capitalismo de otro tipo. Por otro lado, está la cuestión del Estado, y, también la cuestión de la democracia. En esta presentación me voy a dedicar solamente al Estado y a la democracia.

En primer lugar, pienso que en el momento que vivimos en este continente hay un doble contexto que es necesario tener en cuenta. El doble contexto tiene que ver con la emergencia del concepto de plurinacionalidad del cual derivan, a su vez, los conceptos de interculturalidad y poscolonialidad. Vamos a ver qué es lo que esto significa.

La idea de plurinacionalidad es hoy consensual en bastantes Estados del mundo. Existen bastantes Estados que son plurinacionales: Canadá es plurinacional, Suiza es plurinacional, Bélgica

6. Para profundizar en este concepto, pueden ver mi libro *La universidad del siglo XXI. Para una reforma democrática y emancipatoria de la universidad*, que está circulando en Bolivia gracias a una publicación del Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDES) de la UMSA, La Paz, CIDES-UMSA y Plural, 2007.

es plurinacional. Entonces, históricamente, hay dos conceptos de nación. El primer concepto de nación es el concepto liberal que hace referencia a la coincidencia entre nación y Estado; es decir, nación como el conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado y por eso en los Estados modernos se llaman Estados-nación: una nación, un Estado. Pero hay otro concepto, un concepto comunitario no liberal de nación, que no conlleva consigo necesariamente el Estado. Por ejemplo, sabemos cómo los alemanes fueron, en Europa central y oriental, durante mucho tiempo, una nación sin Estado porque su identidad era una identidad cultural y no una identidad política. Aquí podemos ver que esta segunda tradición de nación, la tradición comunitaria, es la tradición que los pueblos indígenas han desarrollado. Este concepto de nación conlleva un concepto de autodeterminación pero no de independencia. Nunca los pueblos indígenas han reivindicado, ni en el mismo Canadá, la independencia. Han reivindicado formas más fuertes o más débiles de autodeterminación.

Entonces está aquí la idea de que la plurinacionalidad obliga, obviamente, a refundar el Estado moderno, porque el Estado moderno, como vamos a ver, es un Estado que tiene una sola nación, y en este momento hay que combinar diferentes conceptos de nación dentro de un mismo Estado.

La interculturalidad tiene esta característica que no es simplemente cultural, sino también política y, además, presupone una cultura común. No hay interculturalidad si no hay una cultura común, una cultura compartida. ¿Cuál es la cultura compartida en las sociedades plurinacionales? Es la manera específica en que

cada sociedad organiza su plurinacionalidad, su convivencia plurinacional. Es decir, es la nación compartida, la cultura común, la cultura compartida. Es de esta manera en que estas sociedades van creando formas de convivencia intercultural de manera específica. Por eso Bolivia no puede copiar a Bélgica, Bélgica no puede copiar a Canadá. Las sociedades son distintas. India, por ejemplo, es un caso muy interesante de plurinacionalidad; hoy, con un sustrato constitucional muy fuerte.

El tercer concepto es el de poscolonialidad. ¿Qué es esto? Es el reconocimiento de que el colonialismo, como decía, no terminó con la independencia y que entre la independencia y el poscolonialismo va pasar un período muy largo. Por ejemplo, solamente desde el año pasado, 184 años después de la independencia, Brasil ha reconocido que es una sociedad racista y que necesita de una acción afirmativa, de un sistema de cuotas y discriminación positiva. Hasta ahora la marginación social de las poblaciones afrodescendientes era considerada un problema de clase, no tenía especificidad; ahora se reconoce que además de un problema de clase es también un problema racial y que para combatirlo es necesaria la acción afirmativa. Y esto es doloroso para la gente, porque ella fue criada en Brasil en la idea de la democracia racial y ahora ve que, finalmente, era una sociedad racista porque, por alguna razón, el 95% de los negros es pobre, mientras que sólo el 40% de la población blanca lo es. Hay aquí algo que no es simplemente la clase; es otra cosa la que está por ocurrir y, por eso, para eliminar el racismo, es correcto reconocerlo. Debemos reconocer el racismo cuando sea necesario para eliminarlo. Ésta es la idea de la poscolonialidad, que lleva consigo dos cuestiones

muy importantes para tomar en cuenta. Una, que el Estado no puede ser culturalmente neutro porque si es neutro, objetivamente, favorece a la cultura dominante; y dos, la cuestión de la memoria: vamos a vivir un período en el que algunos no querrán recordar y otros no querrán olvidar la historia pasada por las injusticias históricas que fueron cometidas en el período largo del colonialismo.

Por otro lado, está presente la cuestión de los derechos colectivos y la idea de que para rescatar la justicia histórica no bastan los derechos individuales, hay que reconocer derechos comunitarios, derechos colectivos. Éstos son de dos tipos: los primarios y los derivados. Después volveré sobre esto porque he visto ayer y hoy la creencia de que los derechos colectivos colisionan con los derechos individuales, y ése es un error que debe ser tematizado. Entonces, la idea de poscolonialidad significa que si hubo una injusticia histórica, hay que permitir un período transicional en el que haya un tiempo de discriminación positiva a favor de las poblaciones oprimidas. Los gestos pueden ser distintos; en algunas sociedades lo hacen con redistribución de riqueza y también con actos políticos. Australia, por ejemplo, en 1992 pidió oficialmente disculpas a los indígenas por los robos, por las destrucciones hechas. Es decir, en Australia hubo después una redistribución a favor de estas poblaciones indígenas.

Este período muestra una cosa que me parece clara, y espero que también a ustedes les parezca clara: un Estado que va a ser unificado no es necesariamente uniforme; aunque tenemos que buscar formas de unificación sin uniformidad; una geometría variable del Estado. ¿Cómo es posible hacer esto? ¿Cómo incluir

estos sistemas en un marco constitucional como en el que ustedes están en este momento?

Hay tres tipos de constitucionalismo.

El constitucionalismo antiguo, que existió hasta el siglo XVIII y que es de muy larga duración. Este era un constitucionalismo que ratificaba la manera en que vivían los pueblos que ya estaban constituidos; era un constitucionalismo informal, era la ratificación de los pueblos constituidos como tal.

El constitucionalismo moderno, el segundo, es totalmente opuesto; es un acto libre de los pueblos que se imponen una regla a través de un contrato social para vivir en paz dentro de un Estado. Aquí hay una imposición que es una imposición contractual. Es un acto nuevo en el que el constitucionalismo moderno acepta una doble igualdad: entre los ciudadanos o entre individuos, y entre Estados independientes. Pero, claro, veremos que los problemas de este constitucionalismo moderno se notan también de inmediato, pues hay que ver el contexto de este constitucionalismo moderno para entender nuestro contexto hoy en día. ¿Contra qué luchaban los modernos cuando inventaron esta forma un poco extraña de constitucionalismo, esta forma de constitucionalismo que ustedes, fácilmente, pueden mirar como una simplificación brutal de la vida? La gente tiene familia, tiene cultura, habla una lengua, tiene identidades, vive en aldeas, en el pueblo, en la ciudad, y repentinamente se convierte en individuos, pues lo que cuenta es ser individuo. Ésta es una simplificación enorme. ¿Por qué? Porque estaban luchando contra los usos y costumbres del Sacro Imperio Romano, contra las lealtades feudales, las identidades feudales de las cuales se querían liberar. Por eso crearon una idea

totalmente opuesta, contradictora con la idea de usos y costumbres, porque esta idea feudal de los usos y costumbres impedía el desarrollo de la burguesía ascendente, que está por detrás del proyecto del constitucionalismo moderno.

Por ello, en todas sus características, el constitucionalismo moderno quiere ser monocultural. Los conceptos fundamentales del constitucionalismo moderno son así los de soberanía popular y homogeneidad del pueblo (es decir que el pueblo es homogéneo). Cuando se fundó las Naciones Unidas, la gran mayoría de los países latinoamericanos declararon que no tenían minorías étnicas, sólo algunos tenían mayorías étnicas. Vean la fuerza del concepto liberal de homogeneidad del pueblo. El constitucionalismo moderno quiere ser distinto, a su vez, del constitucionalismo preeuropeo y de las formas no europeas de organización. Por otro lado, el constitucionalismo moderno vive con la obsesión de la regularidad en comparación con el constitucionalismo antiguo, que era flexible y hasta un poco informal y dependía de las decisiones del pueblo. Ahora hay que crear una regularidad institucional, que pasa por el gobierno representativo, por el primado del derecho, la separación de poderes, la libertad individual, las fuerzas armadas regulares, la esfera pública, etcétera.

Todo esto para crear un Estado que es una nación y también una cultura. Esto es interesante, aunque es otra simplificación que hoy nos sorprende. Habiendo tantas culturas en Europa, ¿por qué repentinamente una cultura es la cultura del Estado? Se escoge una cultura, ¿por qué? Porque se tiene la idea de que entre varias culturas en un Estado, sólo una, la que se considera más

desarrollada, merece ser la cultura oficial. Todas las demás no cuentan, únicamente cuenta la cultura más avanzada. De alguna manera, esto subyace a todas las discusiones del siglo XVI y es importante para explicar por qué los españoles y los portugueses, por este concepto de su prioridad cultural, no llegaron a este continente como emigrantes.

Finalmente, el Estado tiene una identidad, su bandera y su himno; tiene, sobre todo, su sistema educativo y su sistema jurídico. Éstos son los dos grandes sistemas de unificación en la creación de un país que, durante mucho tiempo, era una ficción. Solamente para las fuerzas armadas el territorio era homogéneo, porque de hecho era heterogéneo para todos los demás. Así se crearon los mitos fundadores del Estado.

Este constitucionalismo moderno fue una emergencia de la sociedad civil en Europa. Pero en las Américas fue impuesto desde arriba; fue una imposición porque, como ustedes saben, aquí, al contrario del continente africano, la independencia no fue conquistada por las poblaciones nativas sino por los descendientes de los conquistadores. Fue un proceso histórico totalmente distinto del de África, ya que este sistema fue impuesto a una sociedad civil que era muy pequeña, con poca gente que la conformaba y, por eso, fue una imposición colonial. Es este constitucionalismo moderno el que asegura la continuidad del colonialismo en los nuevos tiempos posindependencia.

Pero hay un tercer tipo de constitucionalismo que está emergiendo. Aquí en Bolivia, por lo que veo, y también en otros países. Este nuevo tipo de constitucionalismo empezó en los años ochenta, cuando algunas constituciones del continente

—como la de Colombia, en la que este nuevo aspecto aparece muy fuerte— asumieron la confirmación constitucional de la plurinacionalidad, la pluriculturalidad, la plurietnicidad y la interculturalidad de los países. Ésta es una conquista histórica bastante importante que inicia un proceso histórico que, a mi juicio, se está profundizando aquí en Bolivia, con todas las dificultades de un proceso histórico muy complejo. Tiene muchos riesgos, pero es realmente otro tipo de constitucionalismo.

Voy a nombrar algunos de los riesgos que veo.

¿De dónde parte este constitucionalismo? Parte, de alguna manera, de un constitucionalismo antiguo que permaneció oculto en la sociedad. Este constitucionalismo antiguo de los pueblos, de los ayllus, de las *markas* o de los distintos nombres que tiene, continuó en la sociedad dominante, pero invisible, nadie lo veía aunque estaba ahí vigente. Hay un momento histórico en que estas constitucionalidades invisibles se tornan visibles y empiezan a verse como otro constitucionalismo antiguo que va competir y chocar con el constitucionalismo moderno. Es el constitucionalismo intercultural, plurinacional y pluricultural que hoy estamos viendo que se está intentando en varios países (por ejemplo, en Ecuador y espero que en breve también en Perú). Son formas de articular la contradicción que emergió dentro del Estado moderno monocultural. Esta constitucionalidad informal es antiquísima, estaba en la sociedad y ahora se hace visible por la acción de actores políticos que, además, la ponen en la agenda política. Este constitucionalismo se distingue del moderno por varias características. Primero, en la equivalencia entre lo simultáneo y lo contemporáneo. Una de las grandes características de la

modernidad fue separar simultaneidad de contemporaneidad. ¿Por qué? Porque puso una flecha de progreso; los que van delante están en el progreso, son avanzados, mientras todos los otros son atrasados. Es por eso que los países menos desarrollados no pueden ser nunca en nada más desarrollados que los desarrollados, porque la lógica de la flecha del tiempo impide esa posibilidad. Sin embargo, la idea de simultaneidad sin contemporaneidad expresa situaciones cotidianas. Cuando un campesino se encuentra con un ejecutivo del Banco Mundial, el encuentro es simultáneo, pero no ocurre entre contemporáneos. El campesino es un residual, es un atrasado; el ejecutivo del Banco o el ingeniero de la agroindustria es el progreso, es el avanzado. Tenemos simultaneidad, pero no contemporaneidad. El constitucionalismo intercultural y plurinacional está haciendo, de diferentes maneras, una equivalencia entre lo que es simultáneo y lo que es contemporáneo; cada uno a su manera, pero contemporáneos al fin.

En segundo lugar, hay un pluralismo jurídico sobre el que quiero llamar la atención. Acá está clara la idea de que estos países no pueden tener un sistema jurídico unitario. Éste debe ser unificado pero no uniforme. De nuevo, se trata de la idea de que debe haber, por lo menos, dos sistemas jurídicos: uno eurocéntrico y uno indocéntrico, que no están totalmente separados porque eso sería peligroso para la unidad del Estado. Hay que crear formas de convivencia, que pueden ser, por ejemplo, un nuevo tribunal constitucional idóneo, una corte constitucional idónea, y ella misma plurinacional, intercultural y poscolonial, con capacidad para resolver conflictos. ¿Por qué es importante esto? Porque es

una manera muy curiosa y muy cotidiana de vivir la interculturalidad y la convivencia de diferentes culturas. Lo que es un proceso adecuado para un sistema indígena, ¿es lo mismo que un debido proceso para el sistema jurídico oficial? No lo es. Pero el sistema indígena tiene también su debido proceso. Lo importante en el constitucionalismo intercultural es que si hay diferencias, el objetivo no es un consenso por la uniformidad sino un consenso sobre el reconocimiento de las diferencias. Y aquí hay un principio fundamental para el constitucionalismo intercultural: las diferencias exigen instituciones apropiadas, las semejanzas exigen instituciones compartidas. Por eso el Estado deberá tener instituciones compartidas e instituciones apropiadas a la identidad cultural de las plurinaciones dentro del Estado. Esto es también difícil pero posible; se ha hecho en algunas partes y hay que buscar las mejores prácticas. Tenemos casos horribles que pueden terminar en la guerra civil, como sucedió en los Balcanes; pero también otros muy positivos. Ahora mismo, desde hace una semana, después de una guerra de décadas entre católicos y protestantes, en Irlanda del Norte tenemos un gobierno conjunto. Y en Irlanda del Norte la diferencia religiosa es una diferencia nacional.

¿Cuáles son las tres ideas centrales del constitucionalismo plurinacional, intercultural y poscolonial? Primero, reconocimiento recíproco; segundo, continuidad. Cuando hablamos de actos fundacionales, los hablamos con legitimidad. Pero ser originario no significa olvidar la historia; al contrario, hay que conocer toda la trayectoria del pasado, porque lo que se busca es una justicia histórica. Por eso no hay que olvidar lo que pasó; es muy importante

que se mantenga la idea de continuidad. Tercero, la idea del consentimiento, de que las cosas deben ser consensuadas.

Pienso que estos principios no van a ser fáciles de sostener, porque la convivencia plurinacional es por sí misma difícil, exige sociedades descentralizadas y una convivencia democrática, que empieza con alguna tensión y, en los mejores casos, se va adaptando a sí misma. En otras palabras, las formas surgen con mucha identidad y diferencia; sin embargo, con el tiempo, con las diferencias generacionales, con la urbanización, se van mezclando. En resumen, es un proceso histórico largo.

Obviamente hay objeciones al pluralismo, al constitucionalismo plurinacional. ¿Cuáles son?, ¿qué produce desunión?, ¿qué hace que la convivencia sea difícil cuando no imposible? Que se vacía al Estado. En efecto, la desunión es un riesgo, la fragmentación es un riesgo muy cierto. La experiencia de hoy en muchos países —y Bolivia no está sola en esto— nos muestra que estamos en una corriente de plurinacionalidad. Ésta fue una conquista perversa del neoliberalismo que al descalificar el Estado moderno, descalificó también la idea de la nacionalidad monocultural. Hoy la demanda de plurinacionalidad ocurre en Asia, como ocurre en África, como ocurre acá. Es un proceso histórico, y por eso debo decir que Bolivia va a ir con la corriente, no contra la corriente. En ese sentido histórico, la idea de plurinacionalidad me parece irreversible. Sin duda, la Asamblea Constituyente puede ir más lejos o menos lejos en su reconocimiento porque es un proceso ya abierto. No obstante, la ausencia de conciencia y acuerdos básicos al respecto puede tener como alternativa la guerra civil. Es fundamental

ver cómo se manejan estas cosas porque, si no, tendríamos un retroceso a una sociedad primitiva.

La segunda objeción es que el constitucionalismo plurinacional crea enclaves no democráticos. Hablamos de comunidades, pero de comunidades que, por un lado, tienen formas de gobierno que no son muy comprensibles a los extraños, y por otro, tienen problemas democráticos en su interior. Por ejemplo, los derechos de las mujeres a veces no son respetados. Sobre este punto, quiero decirles que hoy, cuando llevamos en serio esta idea de la plurinacionalidad, una de las cosas que me parece más tajante, y que veo tanto en África como en América latina, es que las culturas solamente son estáticas vistas desde fuera. Las culturas están cambiando siempre, sean culturas indígenas, culturas campesinas, culturas islámicas, ellas están también cambiando.

Por ejemplo, yo he trabajado con bastantes mujeres islámicas que luchan por la igualdad de los derechos de las mujeres dentro del marco del islam; es decir, no quieren adoptar un concepto occidental de derechos humanos, pero quieren transformar el islam desde dentro, para poder tener acceso a los bienes y a la igualdad. En África, igualmente, las mujeres que no tenían acceso a la tierra, hoy lo tienen y las autoridades tradicionales se están manejando en ese sentido. En Sudáfrica, por ejemplo, además de la Constitución nacional, hay constituciones locales y éstas pueden ser muy diversas en tanto respeten ciertas normas fundamentales de la Constitución nacional. Las naciones o pueblos como ustedes podrían crear probablemente su constitución local, por las autonomías; pero las constituciones locales tienen que respetar la Constitución nacional. Por ejemplo, la constitución de Sudáfrica

dice que las organizaciones o las comunidades pueden crear sus constituciones, pero tienen que respetar la Constitución, los derechos de las mujeres, etc. Y eso ha obligado a que las autoridades tradicionales garanticen el derecho a la tierra para las mujeres, porque de otra manera ninguna constitución local es aprobada por la Corte Constitucional.

En este sentido, hay una pieza de la Constitución que puede ser muy difícil de desarrollar pero que es clave. Se trata de una nueva Corte Constitucional Plurinacional que maneje las transformaciones de este país. Ustedes tienen un ejemplo cercano de una corte tal que es la Corte Constitucional de Colombia, que funciona ya por un período de más de diez años y que es un ejemplo de una Corte creada, nueva, para dar esta posibilidad.

La tercera objeción es que los derechos colectivos colisionan con los derechos individuales. Tampoco esto es verdad. Hay derechos colectivos de varios tipos, hay derechos colectivos primarios y hay derechos colectivos derivados. ¿Qué es esto? Cuando nosotros —supongamos que todos somos obreros o todos maestros— nos organizamos en un sindicato y damos nuestros derechos individuales, individuales de contratación al sindicato, se está ante un caso de un derecho colectivo: el derecho del sindicato para representar a los trabajadores o maestros. Llamamos a esto un derecho colectivo derivado. Pero hay derechos colectivos primarios, los que son de una comunidad originaria, como los derechos colectivos de las comunidades indígenas. En este caso, no se trata de la decisión de individuos, es la comunidad por sí misma que tiene una constitución propia, la que se afirma como derecho colectivo. Y estos derechos colectivos pueden, en circunstancias,

tener conflictos con los derechos individuales. Por ejemplo, he analizado estos conflictos en Colombia, cuando un indígena es condenado en un cabildo indígena, por la justicia indígena, y piensa que no hubo el debido proceso. En este caso, se recurre a la Corte Constitucional y ésta evalúa la situación. Él sabe que al no reconocer la jurisdicción propia va a tener una sanción, probablemente va ser expulsado de la comunidad, que es normalmente la solución comunitaria. ¿Por qué? Porque la comunidad indígena o campesina es una comunidad de derechos y también de deberes. Quien no quiere los deberes tampoco tiene los derechos. Y ésas son cosas que pueden articularse de una manera o de otra.

Los derechos colectivos primarios pueden ser ejercidos de dos maneras. Individualmente, por ejemplo, cuando un sikh quiere usar un turbante se trata de un derecho colectivo que se ejerce individualmente. Pero hay derechos colectivos que se ejercen solamente de manera colectiva, como es el derecho a la autodeterminación. Entonces hay diferentes derechos colectivos que son muy importantes para rescatar justicias históricas fuertes en diferentes países. Otro ejemplo es la India, con los intocables, con las castas inferiores, que ya no lo son por la Constitución pero lo son todavía en la realidad. Hay derechos colectivos y acciones afirmativas que son necesarios porque se trata de comunidades sujetas a sistemática opresión, de comunidades inseguras que necesitan de los derechos colectivos para mantenerse. En suma, las posibilidades de que los derechos colectivos convivan con los derechos individuales son muy grandes.

Finalmente, la última objeción al constitucionalismo intercultural dice que éste crea un alto nivel de incertidumbre. En esto

no hay nada que hacer. Estamos en tiempos inciertos y hay que vivir con incertidumbre, con inseguridad, con crisis de identidad. Hoy, por ejemplo, escuchaba algunas afirmaciones de este tipo en la Constituyente. Una persona mestiza que se preguntaba cuál es el lugar del mestizo en la sociedad. Son crisis identitarias las que ocurren en estos procesos y que exigen aprender a manejar esa inseguridad mediante formas de inclusión cada vez más amplias, porque lo poco que he visto al respecto expresa la contradicción del momento de transición. Por un lado, Bolivia está en la delantera del reconocimiento de un Estado pluricultural y plurinacional; al mismo tiempo, son visibles formas de racismo muy semejantes a las que hemos visto en otros países, por ejemplo, en los Estados Unidos de América. Esto es propio del carácter transicional, turbulento, casi caótico, de este momento que, por lo mismo, exige una gran seriedad analítica de los políticos y seriedad de parte de grupos de la población. Es necesario mantenerse dentro de una convivencia democrática que, de hecho, se sabe, no va poder ser igual a la que antes excluía a una parte muy importante de la sociedad.

Quisiera decir dos cosas más sobre el Estado, una sobre la institucionalidad y otra sobre la territorialidad. Pero antes de eso quiero decirles lo siguiente. El constitucionalismo plurinacional e intercultural tiene otra característica, tiene que ser experimental. No es posible resolver todas estas cuestiones en una Constitución de este tipo. Algunas cuestiones van a tener que dejarse abiertas, probablemente para otra Constituyente. Por ejemplo, en Sudáfrica, en 1994, había una gran urgencia de crear otra Constitución para la independencia verdadera, con la mayoría

negra en el poder; pero había problemas. Y como saben, esa experiencia fue una transición de las más maravillosas del mundo, muy pactada gracias a la gran visión política de Nelson Mandela. Pero había cuestiones que no se podían resolver. Entonces la idea fue: "Vamos a dejar estas cosas abiertas para que sean resueltas paso a paso por la Corte Constitucional". Encontramos así una solución que, gracias a la especificidad de Sudáfrica, de su Corte Constitucional, que era una corte muy respetada, se pudo hacer. Sin duda, esta solución se puede dar de otras formas.

Yo he propuesto en La Paz la idea de que esta Constitución corresponde a un Estado experimental. Si estamos en un proceso de refundación, nadie tiene las recetas, todas las soluciones pueden ser perversas y, en esas circunstancias, lo mejor es experimentar. Por ejemplo, en mi país, cuando el gobierno socialista introdujo el ingreso básico para todos los ciudadanos, era una cosa nueva que nadie sabía cómo iba a funcionar. Entonces se propuso, sobre la base de esta descripción de Estado experimental, aplicar este ingreso a 3 500 familias durante un año, evaluar al final del año y después aplicar al resto del país. Les debo decir que, al final del año, cuando se hizo la evaluación, cambiaron muchas cosas: se verificó que en la práctica el sistema adoptado no estaba bien en algunos aspectos. Por eso pienso que ustedes van a tener que convivir con la experimentación, aunque a los constituyentes esto no les guste, y a los partidos mucho menos. Pero, pienso que es mejor considerar un horizonte constitucional que, por ejemplo, pueda durar el otro curso legislativo que debe empezar el 2008. Sobre el punto de la convocatoria a nuevas elecciones luego de esta Asamblea Constituyente, veo aquí una gran dramatización.

En mi país, cuando después de la dictadura nosotros creamos una Constitución nueva, ésta exigió de inmediato elecciones legislativas, porque no tenía sentido que la gente se quedara en el poder con una Constitución que ya no existía. Entonces, hay que buscar soluciones innovadoras, con gran capacidad analítica, para evaluar la posibilidad del experimentalismo.

¿Por qué hago aquí esta propuesta de experimentalismo? Por dos razones. La primera, como decía, es que realmente no tenemos las soluciones. Muchos constituyentes, en muchos países, dicen con angustia: "mira, si propongo esto, ¿cuáles van a ser los efectos, cuáles van a ser las consecuencias?". Y muchas veces no se puede anticipar todo. El experimentalismo permite en primer lugar desdramatizar los conflictos. En Bolivia es necesario desdramatizar el conflicto y para ello, probablemente, alguna dosis de experimentalismo puede ser útil. Tener un marco, un horizonte temporal que después se revisa, o tener cuestiones que se dejan abiertas ayuda en esa dirección también. La segunda razón que apoya el experimentalismo constituyente es que permite que el pueblo mantenga el poder constituyente. El gran problema de las constituyentes es que el pueblo hace las propuestas, tiene la fuerza para promover la Constitución, pero una vez que la Constitución está hecha, el poder del pueblo desaparece. El poder constituido sobrelleva y, de alguna manera, absorbe al poder constituyente. Si dejamos cosas experimentales o cláusulas abiertas, es un proceso histórico que permite mantener al pueblo organizado y mantener pacíficamente el poder constituyente en sus manos.

Para finalizar, me gustaría hablar de dos cosas muy rápidamente: la institucionalidad y la territorialidad. Veamos la institucionalidad.

Como ustedes se imaginan y saben mejor que yo, las sociedades plurinacionales tienen que ser sociedades descentralizadas, lo que no significa que el Estado no sea fuerte. El Estado tiene que ser fuerte, pero tiene que ser fuerte democráticamente para aguantar los niveles de descentralización, porque si no hay un Estado fuerte quien gobierna al país son las mafias. Éste es el ejemplo evidente de Rusia, después de la destrucción del Estado Soviético.

Entonces, ¿cuáles son los marcos dentro de los cuales esta institucionalidad debe ser creada? De nuevo aquí, pienso que la idea de la geometría variable es fundamental; es decir, no hay soluciones institucionales uniformes. El Estado puede tener una doble institucionalidad en convivencia, aunque sea algo difícil. En segundo lugar, hay un aspecto sobre el que ya llamé la atención y no voy a detenerme mucho. Es la cuestión del pluralismo jurídico. Enfatizo este aspecto porque pienso que para mucha gente el contacto con el Estado es por medio de los conflictos que tienen que resolver en su vida cotidiana. Para muchos, los conflictos jurídicos son su vida porque tienen que ver con la tierra, con las luchas entre vecinos, etcétera. Pero para las clases pobres, muchas veces, la convivencia con el Estado es por medio de la policía que reprime y, obviamente, también mediante los casos jurídicos. Hay que tener en cuenta esa cuestión; simplemente les dejo la idea de que debe haber algún diálogo entre los dos sistemas jurídicos: el sistema jurídico eurocéntrico y los sistemas jurídicos indígenas, y de la cierta cautela respecto a la separación de los sistemas sobre todo de dominio criminal.

La segunda idea es la de la democracia intercultural que pienso que es una exigencia del Estado plurinacional, intercultural y poscolonial. Y esa democracia intercultural tiene las siguientes características. En primer lugar, debe tener diferentes formas de deliberación democrática; no hay una sola forma de deliberación democrática. Tal cual necesitamos de biodiversidad en nuestros países, necesitamos de lo que llamo demodiversidad; es decir, diversidad de democracia o democracia de varios tipos. De hecho, la propia Europa tiene varios conceptos sobre democracia, no es simplemente la democracia liberal.

En segundo lugar, la democracia intercultural, si es también poscolonial, debe tener formas de acción afirmativa y discriminación positiva. ¿Qué significa esto? En términos de representación, que una democracia intercultural exige una doble forma o un doble criterio de representación. Un criterio cuantitativo que es el voto, el de la democracia liberal, y que es un criterio precioso. Los que han vivido en dictadura, como yo, valoran mucho la democracia representativa; nunca la he descalificado y no hay que descalificarla, porque sabemos lo que es trabajar en una sociedad dictatorial. Si criticamos la democracia representativa no es porque sea falsa, sino porque es poca, porque hay que reforzarla con otras formas democráticas. ¿Y cómo se refuerza? En una sociedad plurinacional se requiere otro criterio de representación que puede ser cualitativo. Las formas de construir consenso, por ejemplo, y el sistema de rotación y deliberación dentro de las comunidades indígenas son una forma de representación por rotación que puede muy bien integrarse dentro de un Estado plurinacional.

Por otro lado, hay muchas formas de participación y de modos de deliberación directa en la democracia de tradición occidental, algunas de las cuales las están utilizando en Bolivia, como son referéndum, consultas, iniciativa popular, presupuestos participativos, etcétera. Mil doscientas ciudades latinoamericanas tienen hoy presupuestos participativos en los municipios y algunos de estos son municipios indígenas que alteraron totalmente la estructura del presupuesto participativo para adaptarla a sus municipios. Es el caso de Cotacachi en Ecuador, de Quetzaltenango en Guatemala. Entonces, hay realmente experiencias de combinación de formas participativas de tradición occidental y de formas indígenas de participación, formas propias que hay que reconocer como formas de democracia participativa sin ningún complejo.

Pero la democracia intercultural, si es poscolonial, debe tener una nueva generación de derechos colectivos que son los nuevos derechos fundamentales. Por ejemplo, el derecho al agua, a la tierra, a la soberanía alimentaria, a los recursos naturales, a la biodiversidad, a los bosques y a los saberes tradicionales.

Éstos son los marcos en los cuales debe plantearse una democracia intercultural.

Finalmente, la territorialidad. Pienso que la territorialidad del Estado moderno como homogeneidad es una ficción. Todos lo sabemos hoy en día. Y la crisis del Estado amplió la ficción haciéndola más notoria. Es necesario, entonces, ver cómo sociedades no homogéneas van a ser descentralizadas, qué nueva territorialidad se va a constituir, cuál va a ser la organización territorial del país. Por lo que veo, no solamente acá sino en todo el continente

latinoamericano, también en Canadá y un poco en la India, hay diferentes tipos de autonomías. Hay autonomías que son administrativas y asociadas a los procesos tradicionales de descentralización; y otras autonomías que son políticas como, por ejemplo, aquellas de la regionalización en Europa. Pienso que cuando acá se habla de autonomía departamental, se está pensando en cierta correspondencia con las regiones de Europa, donde hay países que las rehusaron (como el caso de Portugal) y otros, como España, que transformaron la idea de las autonomías regionales del país. Francia lo intentó con poco éxito, mientras Italia obtuvo buenos resultados. Por eso hay formas que son administrativas y políticas.

Pero, además de éstas, hay otras formas de autonomía vinculadas a la identidad cultural como son las autonomías originarias o indígenas que son de otro tipo. Las dos formas tienen que convivir para crear el Estado plurinacional, porque si la autonomía es de un solo tipo, entonces el Estado ya no es plurinacional. Puede estar la palabra en la Constitución, pero sería sólo un discurso, una palabra vana, vacía. Entonces, hay que tener diferentes formas de autonomía que puedan tener el mismo rango. Tener la misma jerarquía es complicado, pero no es imposible ni difícil cuando se piensa que hay soluciones.

Aquí mismo, si la autonomía departamental es un hecho ya reconocido para algunos departamentos, es posible tener formas de autonomía originaria que son extraterritoriales, sobre todo cuando se trata de territorios de población compuesta. Es decir, tiene que haber extraterritorialidad en el caso de las autonomías indígenas porque, de otra manera, serían subordinadas a autonomías

extrañas y, así, tampoco habría plurinacionalidad en los hechos. Éste es el marco donde pienso que deberíamos entendernos. Estas formas de autonomía tienen que convivir con la geometría variable, sobre todo porque también las comunidades son cada vez menos homogéneas. Por eso digo que no se preocupen, hay momentos en que las autonomías tienen que partir con identidades distintas, porque así es la plurinacionalidad. Pero ello supone entrar en otro proceso en que la construcción de la nación sea esa convivencia plurinacional, y lo que ahora es totalmente distinto puede que —dentro de dos, tres generaciones— sea una forma mixta. Nadie lo sabe. Por eso el experimentalismo es necesario. Pero hay que afirmar de partida esta idea de que los dos tipos de autonomía no se pueden de inmediato mezclar en este momento constitucional fundador, porque si no la plurinacionalidad se va. Mezclar sin la previa convivencia democrática basada en la igualdad y en el reconocimiento de la diferencia cultural significa mantener la dominación colonial del asimilacionismo y de la cooptación.

Esta nueva territorialidad conlleva otra idea. El problema o dificultad del constitucionalismo plurinacional es que gestiona cosas como identidad nacional, solidaridad nacional, territorio nacional, bien común, etcétera. Como sociólogo político, a mí no me sorprende la incertidumbre, la turbulencia que existe en este país que me parece además bastante positiva mientras se mantenga en un marco pacífico y democrático. Por eso una característica de esta nueva territorialidad debe ser la solidaridad nacional, y ésta tiene que ver, sobre todo, con los recursos naturales. Y esto es para mí la cuestión clave, todos lo saben. La gestión de una

nueva territorialidad tiene que ver con poder político y con poder económico, con acceso a recursos naturales. Y aquí yo pienso que las autonomías originarias tienen que tener un control sobre el acceso a los recursos que están en sus territorios porque, de otra manera, su autonomía sería vacía. Pero el acceso tiene que ser ejercido en un marco de solidaridad nacional. Y en este aspecto lo poscolonial nos remite a dos ideas importantes. Primero, hubo una falta de solidaridad nacional tremenda de muchos siglos hasta hoy. ¿Por qué, si no, los más pobres viven en territorios donde hay mucha riqueza? Esto muestra que algo está muy mal, desigual e injusto en este sistema. Segundo, hay que reinventar la solidaridad de una u otra forma, y la forma poscolonial exige acciones realmente afirmativas y de discriminación positiva a favor de las comunidades indígenas originarias, pero siempre en el marco de la solidaridad nacional.

Debo decirles que trabajo bastante con el movimiento indígena, no solamente acá, sino en otras partes del continente. Estuve presente en Cuzco, el año pasado, en la fundación de la Coordinadora Andina de las organizaciones indígenas y pienso que en el movimiento indígena está presente esa idea de solidaridad nacional: son aymaras y son bolivianos, son quechuas y son ecuatorianos. Esa doble identidad está presente. El problema es que no quieren una solidaridad nacional que les sea impuesta, y que les sea injusta; quieren una solidaridad nacional consensuada con los movimientos indígenas y naturalmente compartida.

Y termino diciendo lo siguiente. Lo que es diverso no está desunido, lo que está unificado no es uniforme, lo que es igual no tiene que ser idéntico, lo que es diferente no tiene que ser

injusto. Tenemos el derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza, tenemos el derecho a ser diferentes, cuando la igualdad nos descaracteriza. Éstas son las reglas, probablemente, fundamentales para entender el momento que vivimos y para ver que esta nueva forma de identidad nacional tiene que convivir con formas de identidades locales muy fuertes. Además, de la parte de los pueblos indígenas, se tiene también que convivir con identidades transnacionales: hay aymaras que viven en diferentes países, por ejemplo, y eso tiene que ser manejado políticamente. Una cosa es cierta. Un miembro de una cultura solamente está dispuesto a reconocer a otra cultura si siente que su propia cultura es respetada; y esto se aplica tanto a las culturas indígenas como a las culturas no indígenas. Entonces pienso que ustedes, con este reconocimiento recíproco que tome en cuenta todo el desconocimiento histórico recíproco y las injusticias históricas de ese desconocimiento, pueden colocar al país en un nuevo marco. En un marco bastante positivo y muy democrático, en una democracia de alta intensidad. Y una de dos: o inventamos la democracia en el sentido intercultural, el Estado en el sentido plurinacional, o entonces no pensemos que el Estado liberal moderno va volver. Su crisis es irreversible y, por eso, lo peor puede venir si nosotros no somos capaces de vivir este período con gran intensidad democrática y con un sentido más profundo, más amplio, más inclusivo de lo que es la bolivianidad.

Debate

Doña Isabel Domínguez Meneses, moderadora
Gracias por la sugerencia de que modere este encuentro. Soy Isabel Domínguez Meneses, presidenta de la comisión Organización y Estructura del Nuevo Estado, por la Federación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas y Originarias de Bolivia, Bartolina Sisa. Aprovechemos este momento para hacer preguntas al hermano Boaventura. Tienen la palabra, hermanos y hermanas.

Adolfo Mendoza
Se habló del concepto de extraterritorialidad, de la noción de políticas afirmativas, y se ligó todo esto a un concepto, que parece clave para discutir la problemática autonómica en Bolivia: el principio de igual rango constitucional, que al mismo tiempo implica igualdad en la relación entre las autonomías y el nivel general o plurinacional del Estado. Esto, en el caso boliviano, implica una triple combinación. La primera combinación es la relación entre autonomías locales y autonomías de nivel intermedio; la segunda, al mismo tiempo, la relación de las autonomías de nivel intermedio con el nivel central de gobierno y también las autonomías locales con el nivel central de gobierno; finalmente, admite una equivalencia entre estas formas autonómicas.
En ese marco, más allá de separar las autonomías indígenas de nivel local, por ejemplo, de las autonomías departamentales, ¿cómo es posible, a su criterio, trabajar la representación plurinacional a escala intermedia, donde también se evidencie la

participación de los pueblos y naciones, más allá de la noción liberal de un ciudadano un voto, si no más bien con la comprensión de una forma de democracia donde en términos cualitativos esté expresada la problemática cultural?

Participante

Quisiera preguntarle si no sería necesaria una crítica de la juridización del saber; es decir, el Estado sabe. Usted habló de la necesidad del control social, sobre el control del acceso a los recursos naturales, pero los que pretenden lograr la democratización de ese control, supuestamente no saben, vulgarmente no tienen título universitario. Además existe otro problema: desde la época del sacro Imperio Romano, el saber, la ciencia, se ha juridizado. Me parece que un recurso natural no es un recurso natural si no hay una cultura que lo adopte como tal; el petróleo, por ejemplo, existió mucho antes de que existiera una sociedad organizada en este mundo. Pero muchas sociedades muy bien constituidas (Egipto, Babilonia, Roma) no reconocieron ese recurso natural y no hubo problemas de limitación; quizá la revolución industrial pudo haber empezado con los griegos que usaban máquinas de vapor como juguetes, o en el bajo imperio Romano. Entonces mi pregunta es, ¿no habría que hacer una crítica de la función del Estado liberal, moderno, como el que sabe, como el que monopoliza, no solo la violencia, sino también el saber?

Participante

Buenas noches, soy de la universidad NUR. Uno de los principios filosóficos que enseña la universidad es la unidad en diversidad

y muchos aspectos que usted ha contemplado en su ponencia los compartimos, especialmente en lo referente a la pluriculturalidad. Sin embargo, yo tengo una duda: cuando usted habla acerca de la discriminación positiva, ¿se refiere a la discriminación como tal o estamos rescatando algo favorable? Porque discriminación como tal parece ser también excluyente; ésa es mi pregunta.

Pilar Valencia

A mí me gustaría que nos ampliara el aspecto que tocó del pluralismo jurídico, porque yo he visto que hay una tendencia a asimilarlo o a reducirlo a justicia comunitaria y entendemos algunos que es una noción mucho más amplia y que es esencial para un nuevo modelo de Estado.

Participante

Quisiera que siga haciendo una ampliación de lo que había dicho en referencia a que los derechos colectivos van a la par de los derechos individuales, siendo que hoy tenemos un panorama bastante confuso en lo que es la colectivización de los medios de producción, especialmente. Se ha visto demasiada confrontación en ese tema, hoy, en la jornada de la Asamblea Constituyente. También quisiera que hable respecto a la individualización; es decir, cómo se afectarían ambos términos tanto en la convivencia, en la aplicación, en el nuevo sistema constituyente; por ejemplo, en la parte de tierras, hay personas que piden la colectivización, o sea, la dotación colectiva de tierras, otros que piden la individualización de la titulación. Si usted afirma que estos derechos

colectivos también se interrelacionan con el derecho individual, ¿cómo sería eso?

Boaventura de Sousa Santos
Adolfo pone sobre la mesa la cuestión de las autonomías intermedias. Yo pienso que es un problema muy complejo. Pienso que si se rescata la idea de extraterritorialidad de las autonomías indígenas locales, que están insertas en diferentes territorios autonómicos —eventualmente en más de uno—, y que ellas mismas tienen su autonomía y se relacionan tanto con las autonomías departamentales como con el Estado central en el mismo rango de jerarquía, la cuestión de las autonomías intermedias puede estar resuelta mediante la organización. No sabemos si en términos de planificación o si en términos de gobierno de lo que serían las autoridades intermedias. Veo, fundamentalmente, al nivel intermedio como las configuraciones de muchas autoridades locales, contiguas cultural y regionalmente, que se organizan para ciertos objetivos pero en el marco del control que las autoridades ejercen sobre los recursos naturales en el nivel local. Ellas pueden aliarse, constituirse en otra estructura que además puede existir sin que sea necesaria una constitucionalidad, ya que tienen capacidad propia originaria y se organizan como tal. Y es que el Estado Constitucional Plurinacional tiene que garantizar lo que es el "hueso" del Estado, de la nueva territorialidad. Pero hay que permitir algunas innovaciones y alguna capacidad originaria a las comunidades que se organicen después. Sería una cuestión para dejar abierta en el espíritu del experimentalismo. Las autonomías locales extraterritoriales están dentro de otras

autonomías más amplias, pero están fuera desde un punto de vista administrativo y político ya que se corresponden con ellas en términos de igualdad, sea con los departamentos o con el Estado Central.

La segunda es también una excelente pregunta, una pregunta de largo alcance que da para hacer un seminario específico sobre esta cuestión, muy compleja. Yo diría que hay tres puentes. El primero es realmente lo que se llama la juridización del saber de Estado. Es algo que surge en el siglo XIX de manera totalmente arbitraria; todas las sociedades europeas tenían muchos derechos, las ciudades tenían derechos diferentes, lo mismo que los comerciantes... Y cuando en 1804 se escribe el Código Civil francés, rápidamente todos los derechos que existían en la sociedad francesa desaparecen pues ese Código Civil se convierte en el código del Estado, es el código que regula a los ciudadanos, las relaciones privadas, etcétera. Aquí empieza realmente la juridización del Estado. Y ése fue casi un principio sin fin. El Estado liberal es un Estado mínimo que puede ser un Estado máximo, porque da la idea de que puede legislar lo que sea, potencialmente. Por eso decimos que el Estado debe ser mínimo, pero puede ser máximo si no va a tener control.

Segundo puente. Este derecho se transformó de hecho en una ciencia jurídica, una dogmática, una jurisprudencia, como dicen los anglosajones. ¿Por qué? Porque fue en ese momento que se dio un proceso de absorción de todos los saberes por la ciencia. En La Paz trabajé en un seminario sobre epistemología, totalmente dedicado a esta cuestión, para saber cómo se creó la monocultura del saber científico que fue tan fuerte. Para que

el derecho pudiera ser reconocido como tal, tuvo que transformarse en derecho científico: la ciencia jurídica, que de ciencia no tiene nada, es una técnica; no observa nada, no experimenta nada, es una técnica de palabras nada más, pero la llamamos ciencia jurídica, precisamente por ese predominio.

El tercer puente es que este gran poder jurídico y científico dio al Estado una gran capacidad de intervención social. Y ahí tenemos hoy muchos estudios que muestran cómo algunos proyectos de desarrollo fracasaron totalmente. En Tanzania, en un determinado momento, se decidió que los pueblos en África están tan dispersos que no es posible conseguir agua potable, electricidad y alcantarillado para ellos, porque uno vive acá, otro vive allí; entonces se juntó a la gente en un esfuerzo enorme —con la fuerza de la policía y la ciencias jurídicas científicas— en aldeas comunales, donde podían tener todas las condiciones; pero, claro, la gente prefería sus montes, sus bosques, sus tierras.

Aquí está la cuestión de los saberes; por eso es muy importante rescatar la idea de ecología de saberes, porque hay muchos saberes. Se dice frecuentemente, "les vamos a dar los recursos a las poblaciones indígenas, y ellas no están preparadas, no tienen conocimiento". Primero, tienen otros conocimientos; por ejemplo, el uso sostenible de los recursos, que para ellos es muy importante. Uno de los ejemplos de mi investigación, tal vez lo más impactante en Colombia, fue el caso de los U'was. Cuando empezó la exploración petrolera en sus tierras sagradas, los indígenas declararon que se iban a suicidar colectivamente y nadie entendía por qué. Ellos dijeron: "nosotros no queremos morir, pero lo que es un recurso natural para ustedes, para nosotros

es nuestra sangre; la sangre que está en la tierra es la sangre de nosotros, si nos sacan la sangre de la tierra, nos están sacando nuestra sangre". Como ven, hay una concepción totalmente distinta de recursos naturales y estamos hablando de la misma cosa: petróleo.

Es importantísimo que reconozcamos las diferencias temporarias. Por eso les cuento otra historia, porque los puede ayudar a ver concepciones de tiempo que son fundamentales. En esta cuestión petrolera en Colombia hubo un conflicto muy grande. El Ministerio de la Industria realmente quería la exploración y el Ministerio de Medio Ambiente decía que los indígenas tenían razón y que debería haber una consulta vinculante. Ustedes saben que el problema de las consultas es que las petroleras hacen consultas fraudulentas, cooptan, corrompen a algunos líderes indígenas y dicen "hicimos la consulta" sin que tenga nada que ver con la consulta vinculante. Esto está pasando por todo el continente en este momento. Pero debido a esos conflictos, el ministro del petróleo decide ir a donde viven los U'was, a la montaña, y hablar con los taitas, que son los jefes locales. Se reunieron todos alrededor de él y empezó a hablar de todas las maravillas del desarrollo local, del recurso del petróleo, de la exploración de petróleo: "ustedes van a tener carreteras, van a tener hospitales, van a tener escuelas, todo". Al final preguntó, "ustedes qué piensan". Y los taitas calladitos, ni una palabra. El ministro habló con sus asesores, "probablemente he dicho alguna cosa inadecuada, pero fui muy correcto con ellos, fui muy positivo". E intentó otra vez saber lo que los taitas pensaban; los taitas se mantuvieron callados, hasta que uno se levantó y dijo: "sí, nosotros queremos

discutir con ustedes, pero tenemos que consultar con nuestros antepasados". Ahí el ministro se quedó un poco confundido y les dijo: "miren, ustedes son los que viven acá, los antepasados murieron, ya no están aquí". A lo que el taita le contestó: "no, para ustedes los antepasados murieron, para nosotros están aquí, conviven con nosotros en nuestra comunidad". Y entonces, el ministro, muy inteligente, les dijo, "entonces consúltenlos; si los antepasados están aquí, por qué no consultarlos de inmediato". Y el mismo taita dijo: "depende de la Luna, para consultar tenemos que tener una conjunción de la Luna". Ahí el ministro se cansó y les dijo: "ustedes no son serios, yo tengo que ir en helicóptero, no puedo volar en la noche y tengo que regresar a Bogotá". Y se fue. Y al día siguiente los diarios en Bogotá, ya se imaginan: "los U'was se rehusaron a hablar con el ministro". Claro que no se rehusaron; querían hablar en sus propios términos, en sus propios tiempos, pero el ministro no entendió. Entonces, como yo viví en un país que durante mucho tiempo tuvo una dictadura —la dictadura en España era con Franco, en Portugal era con Salazar—, Salazar nos decía que nosotros no estábamos preparados para vivir en democracia. A veces yo pienso que se dice lo mismo de los pueblos indígenas, "no están preparados para gobernar y manejar los recursos naturales". Claro que lo están. La democracia se aplica por medio del ejercicio, y el manejo también. Hay técnicos solidarios, hay conocimientos varios que se pueden llevar en ese proceso.

Participante

Mi pregunta es: ¿no sería necesaria —como Marx tenía una crítica de la religión como previa a otra crítica— una crítica del saber, una crítica a esa mistificación en la que ha devenido el Estado moderno, que realmente es un Estado sacralizado, aunque es laico? Creo que laicizar no es sinónimo de desacralizar.

Boaventura de Sousa Santos

Hay un proceso histórico que realmente estamos viviendo hoy en día. Evo es elegido a fines del 2005. Hay un proceso histórico que va desde 1537 a 2006. En 1537 se promulga la bula *Sublimis Deus* del Papa Paulo III que dice que los indígenas tienen alma. En el 2006 un indio llega a la presidencia de un país. Ése es un proceso histórico. Por eso hay que tener alguna paciencia; el tiempo se acelera ahora probablemente para ver cómo va seguir este proceso histórico. La cuestión de la religión… estoy totalmente de acuerdo. Realmente todas las instituciones del Estado son formas desacralizadas de la institución religiosa, la omnipotencia del Estado es la omnipotencia de Dios.

Pero la cuestión religiosa es un poco más compleja hoy. Por un lado tenemos la teología política que está emergiendo hoy en la cristiandad, con los evangélicos, y sobre todo en el mundo islámico que busca una resacralización total de la sociedad en el aspecto público y privado. Por otro lado, hay un rescate de la espiritualidad de los pueblos, que no es una religión oficial, sino la idea de que nosotros vivimos en un entorno espiritual que nos mueve también, unos lo llaman Dios, otros lo llaman otra cosa. Esta espiritualidad me la han enseñando sobre todo los pueblos

indígenas en este continente. Es la idea de que nosotros tenemos dimensiones inmateriales que no podemos tematizar por la razón del logos; es una dimensión de mitos que nos explica por qué vivimos, por qué resistimos y por qué vamos adelante en medio de tanta opresión. Una gran lección para mí es el Foro Social Mundial, donde se encuentran movimientos de la teología de la liberación, movimientos para los cuales la espiritualidad es un motor de fuerza transformadora. Yo tengo que respetarlos y pensar que mi dificultad en insertar la espiritualidad en mi teoría resulta de mi formación según la racionalidad específica de la modernidad occidental, o sea, resulta de mis propias limitaciones.

A propósito de la diversidad y la pluriculturalidad: discriminación positiva probablemente no es un nombre muy feliz; es mejor acción afirmativa. Es una compensación especial a los pueblos que han sido objeto de injusticias históricas muy profundas y para llegar a la igualdad de oportunidades (en el marco liberal) hay que crear condiciones para que esa igualdad de hecho exista. Para eso son necesarios los derechos colectivos que pueden ser un sistema de cuotas en la universidad o formas de protección en el empleo, o también puede ser la formación de conocimiento intercultural dentro de las universidades, o pueden requerir técnicos especiales interculturales. Hablamos mucho del Estado monocultural, pero las universidades latinoamericanas son totalmente monoculturales; tal vez más monoculturales que el Estado, porque —al menos— el Estado es forzado cada día a ver los problemas. La universidad mira su ombligo, se cierra y sigue pensando como en el siglo XIX, por eso hay que inventar otra universidad.

Veamos la cuarta pregunta. Sí, efectivamente no es solamente una cuestión de justicia comunitaria. En Colombia hoy en día hay un movimiento muy fuerte, muy interesante y una política progresista de justicia comunitaria. Pero la jurisdicción especial indígena es otra cosa, porque la justicia comunitaria es una justicia que puede existir en regiones no indígenas como las regiones urbanas o las barriadas. Son formas de justicia comunitaria —no son características de justicia indígena—, de justicia no profesionalizada, para resolver conflictos de baja intensidad entre vecinos, para poblaciones que no tienen acceso a la justicia oficial. Esta justicia comunitaria, o justicia en equidad, es una justicia que no tiene que resolver los problemas siguiendo los códigos civiles, penales, administrativos, pero sí en términos de equidad. La justicia indígena es otra cosa, es un intento de las comunidades originarias de ejercer justicia siguiendo los usos y costumbres indígenas de las comunidades como afirmación de una identidad cultural y política propia. Ahí hay problemas como los que se han discutido en Colombia, en algunos cabildos indígenas. En muchos casos la justicia indígena no aplica prisión: en cambio tiene formas de corrección como los latigazos o chicotazos; y esto creó un problema constitucional para saber si el chicotazo es inconstitucional, si es una forma de tortura. La justicia indígena sabe cómo mirar las cosas, y por eso, para mí, la justicia indígena es realmente parte de esa identidad cultural muy fuerte donde, por ejemplo, los sueños pueden ser una prueba que no se puede contemplar en la justicia comunitaria.

Con respecto a los derechos colectivos y la tierra. Ésta es una cuestión fundamental. Decía que los nuevos derechos colectivos

tienen que incluir la cuestión de la tierra. En la pregunta se habló de colectivización en la titularización e individualización en la titularización. Hay una forma intermedia. Colectivización normalmente tiene la connotación de nacionalización de la tierra, porque la tierra, por ejemplo, después de la revolución rusa, fue toda colectivizada. Y de alguna manera esa idea de colectivización pasó a ser lo mismo que nacionalización por parte del Estado. Pero la propiedad comunal, comunitaria, no es colectivizada, no es del Estado, pero tampoco es individual. A mi juicio, en un Estado plurinacional, hay que rescatar las formas de propiedad que existen y la propiedad comunal es fundamental para los pueblos indígenas y su identidad. Esto hay que rescatar. Pero aquí hay una lucha que ustedes van a enfrentar con el Banco Mundial. Ya la están enfrentando. El Banco Mundial entiende que la única forma de titulación de la tierra es la individual. Entonces está haciendo toda una promoción por todo el mundo, en África sobre todo y en América latina, para eliminar tierras comunales; como hicieron con los ejidos, con las tierras comunales en México, para eliminarlos. Y aquí, si puede, va a hacer lo mismo: eliminar la tierra comunal para pasar a la titulación individual. ¿Para qué? Para permitir la concentración de la tierra, porque la titulación individual permite la compra y la venta.

En Uganda solamente el 6% de la tierra es privada, tiene titulación individual. El Banco Mundial ha puesto como condición para un préstamo fundamental en educación y salud que Uganda transforme toda la propiedad de la tierra en individual. Miren la violencia que es esto. Porque es un préstamo para la salud y la educación, pero no lo dan si Uganda no da titulación individual

a toda la tierra. Y aquí me parece que las universidades tienen un rol. Hay una historia importante sobre esto. Tenía un asistente que estaba en la universidad, estudiante de derecho. Él viene de su comunidad indígena para estudiar derecho en Bogotá y trabaja con nosotros en el proyecto que estábamos haciendo, sobre justicia y democracia en Colombia.[7] Bueno, estaba en el primer año de la facultad de derecho, y en la facultad de derecho, en la clase sobre propiedad, obligaciones y derechos reales, el profesor enseña sobre propiedad individual, que hay un comprador, un vendedor, que la tierra es un bien inmueble que se compra y se vende, y esta persona dice: "en mi tierra no es así; nosotros no podemos comprar la tierra, la tierra no nos pertenece, nosotros pertenecemos a la tierra; por eso no hay compra ni venta, la tierra es comunal, no existe la compra y la venta, eso no puede existir". El profesor le contestó, "yo estoy enseñando el Código Civil, el resto no me interesa". Ésta es una violencia epistemológica que crea ignorancia, que produce ignorancia; es decir, el estudiante, al aprender el derecho oficial estaba produciendo la ignorancia de su derecho propio. Por eso, en este caso, la ignorancia no es un punto de partida, es un punto de llegada. Porque al aprender el conocimiento del derecho oficial se pierde el propio conocimiento. Y esto se puede impedir si creamos lo que llamo ecología de saberes, la posibilidad de una interacción entre diferentes saberes, donde algunos son incompatibles y otros no

7. Véase Boaventura de Sousa Santos y Mauricio Garcia Villegas, *El caleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2001.

lo son. Es posible crear otro marco epistemológico, donde haya realmente posibilidades de interculturalidad, por medio de esta ecología de saberes.

Participante

Me voy inquieto con una afirmación suya que anunciaba un nuevo lío. Anda circulando en Bolivia un pedido de firmas, acerca de defensa de las universidades privadas. En ese pedido de firmas, hay una muy leve alusión a la función de investigación en las universidades y se dice que el que firma ese papel estaría apoyando a que no se las intervenga y que no se las reforme, que no se las reformule, que no se afecte su propiedad.

Entonces estaríamos ante la presencia de un tema educativo que ya es perfecto y se expresa en la universidad privada a semejanza de las abadías de 1200, 1300, donde se concentraba un saber supuestamente perfecto. Entonces, mi pregunta es la siguiente, ¿cuál es el rol de esa nueva universidad que usted nos anuncia? Puesto que el conocimiento parece que se ha feudalizado en esta época, en grandes corporaciones encargadas de la investigación, y que en algunos casos puede atentar contra la vida, en el caso de los transgénicos. Ésa sería mi pregunta, el rol de la nueva universidad.

Participante

Yo he reclamado un poco mi derecho individual en este proceso democrático, donde todos deberíamos ser tolerantes. Usted ha puesto en el tapiz de la exposición la experiencia negativa que ha pasado, que ha sucedido en la Universidad Gabriel Rene Moreno.

Entonces, apelando a esa justificación, yo quiero usar la palabra como ciudadano nacido en esta tierra. Me preocupa mucho que volvamos a caer en una especie de experimentación. Yo considero que su exposición es muy positiva en términos sociológicos, pero en términos de un rigor científico me parece que padece de muchas debilidades. Y me voy a trasladar a lo que fue el ejercicio del materialismo histórico, en el que se tuvo la capacidad de teorizar la lucha de clases para destruir un Estado y construir una nueva sociedad. Tuvieron la capacidad de hacer de esa teorización política una cuestión de fe, una especie de creencia, y se les prometió a muchas generaciones la posibilidad de algún día llegar al paraíso terrenal. Me preocupa que esta experimentación, a la que usted hace referencia no en términos de método científico sino con una carga metafísica, se convierta en un problema más para nosotros. Considero que estamos cayendo en otro tipo de colonización; es decir, considero que es importante su exposición porque es un hombre abierto a la universalidad, podemos tomar cosas positivas de su presentación, pero los bolivianos, en este momento histórico, tenemos que tener la capacidad de emanciparnos mentalmente, es decir de crear nuestra propia teorización, no sea que vayamos a caer en la misma quimera que cayeron en el marxismo.

Adolfo Chávez, presidente de la CIDOB

La democracia representativa, a nuestro juicio, como pueblos indígenas, nos ha hecho bastante daño. A nuestro juicio, no se puede seguir sustentando una democracia representativa. Las autonomías departamentales se muestran ya como un paradigma para acaparar la territorialidad indígena; en cambio, con las

autonomías territoriales indígenas planteamos que nosotros tenemos la capacidad de administrar nuestros propios recursos y tener un nivel de representación de igual a igual como ellos tienen una Prefectura en estos días. Porque si se da lo de las autonomías departamentales, con la discriminación que se vive en todos los departamentos y capitales hacia nosotros, no nos queda otra que ganar nuestras autonomías territoriales indígenas por la vía del referéndum. Si estos intercambios de diálogo no se pueden llevar a un escenario de participación abierto, el área urbana está cometiendo un gran error y aún mucho más cuando pasan por toda una formación académica. Es necesario, en Bolivia, hoy en día, que aquel que defiende un derecho individual se siente a la mesa a dialogar con los derechos colectivos. Entonces, a nuestro juicio, como pueblos indígenas de Bolivia, es necesario hacerlo, porque creemos que cada capital de departamento está donde está, no se le va quitar nada; están con sus empresas conformadas y no deben tener ninguna preocupación. Tienen que reforzar esa convivencia compartida con nosotros, porque ahí están los recursos naturales. Pero creemos que de ofensiva a ofensiva no podemos avanzar, y ésa es la realidad hoy en día en el país. Un ejemplo claro que quiero manifestar, hoy no se dejó explicar absolutamente nada de las autonomías indígenas. Entonces, un sector siempre tiene el derecho y al otro siempre lo quieren marginar y ése es nuestro gran interrogante. Y a los futuros profesionales los están usando en las grandes universidades, porque para nosotros los que vienen son nuestra esperanza, pero cuando se dan estas cosas, nos llegan a espantar. Entonces creemos y nos ratificamos que la democracia representativa no va con nosotros,

pero sí van las autonomías indígenas; y si no se las quiere aceptar iríamos por la democracia participativa, que es incluyente, donde nosotros estemos ahí, ya no en discurso, ya no en palabras, sino conviviendo y llevando un proceso.

Participante

Sobre lo que usted decía con respecto al neocolonialismo: de alguna manera se ha establecido una constitución política del Estado, luego de habernos liberado del yugo español. La cuestión en este momento es que desde la aparición de la Constitución Política del Estado hasta ahora, las leyes han servido siempre a la clase dominante. Y ahora Bolivia ha asumido ya un rol a nivel mundial: con la economía que tenemos Bolivia ha asumido un rol claro de país productor de materia prima que no va desarrollarse en el marco del capitalismo existente. Entonces, ¿no será que la Constituyente que estamos llevando a cabo va a ser mera formalidad, para querer incluir a la parte indígena que es excluida, y ha sido excluida desde el inicio del Estado mismo? ¿No será que esto se va convertir en un formalismo para decir "el indígena está incluido", cuando en realidad no lo va estar? Porque creo que esto debe pasar por la autodeterminación de los pueblos, si no llegará a quedar solamente en un papel, como las leyes bolivianas en su conjunto. Se ha dicho que son leyes muy bonitas, muy buenas, pero en los hechos no se aplican.

Fernando Garcés

En Bolivia hay una situación bien interesante y es que desde los años setenta con el manifiesto de Tiawanaku —es un manifiesto de

los pueblos indígenas por la autodeterminación de los pueblos— y bajo el planteamiento de autodeterminación o autonomía, está sobre la mesa, por lo menos hace tres décadas, este derecho de los pueblos de autogobernarse, de llevar adelante sus propias instituciones, mecanismos de control, gestión de sus recursos naturales, decisiones políticas, sociales, etcétera. En este sentido, la demanda de autonomía, lo que hoy día podemos llamar autonomía indígena, es históricamente anterior a las demandas de autonomía departamental en los últimos años. El tema de la autonomía originaria fue planteado primeramente por los pueblos indígenas; sin embargo, en Bolivia, hemos asistido a este proceso de apropiación discursiva de lo autonómico desde diferentes elites dominantes, localizadas en diferentes regiones del país, pero que han sabido capitalizar muy bien esta crítica al aparato centralista del Estado. Entonces, sobre este fenómeno, medio desconcertante para muchos teóricos que incluso han acompañado proyectos de autonomías indígenas como en Nicaragua, México y otros países, ¿hay otros casos similares de esta apropiación discursiva, ideológica, práctica y política de la concepción de autonomías que plantean los pueblos indígenas, por parte de grupos de elite en otros países? Por otro lado, ¿crees que es posible pensar en una suerte de autonomías asimétricas? Es decir, ¿cómo se podría plantear que no es lo mismo una autonomía departamental, que tendría las características más de una descentralización, que una autonomía indígena que, por sus características, su densidad histórica, estaría marcada por acción positiva, determinadas competencias, mecanismos de autogobierno, etcétera? ¿Cómo se podría pensar eso en el escenario constituyente actual boliviano?

Participante
En el marco de constitucionalizar el pluralismo jurídico, mi pregunta consiste en ¿cómo compatibilizar usos y costumbres de la justicia comunitaria con derechos fundamentales como el de la vida?

Boaventura de Sousa Santos
Vamos entonces a la última ronda de preguntas. Sobre las universidades privadas. Está en marcha un proceso mundial de mercantilización total de las universidades, un proceso que se da con la liberalización de los servicios. En la segunda ronda de la Organización Mundial de Comercio se ha planteado la liberalización de los servicios de educación, sobre todo la educación terciaria que es la educación universitaria. Entonces la idea es que se van a crear universidades globales que van a patentar cursos, programas de estudio en sociología, ingeniería, en lo que sea, y los van a vender a universidades en los países menos desarrollados. La idea es que, en cada país, las universidades más importantes sean sucursales de las universidades globales, que son básicamente cuatro o cinco norteamericanas, una o dos inglesas, una australiana y una neozelandesa. Entonces hay un proceso de mercantilización de la universidad, la universidad pública es un obstáculo en este proceso. La universidad pública tiene una historia; la universidad pública es criticada hoy por nosotros que somos universitarios. Yo soy de una universidad pública, que además tiene más de 700 años, fue fundada en 1290, la Universidad de Coimbra. Es una universidad que realmente no se adaptó a los nuevos tiempos, pero es una universidad que

estuvo muy conectada con todas las universidades públicas, sobre todo en el continente, con los proyectos nacionales de desarrollo, como la Universidad de São Paulo, la UNAM; estas universidades son fundamentales para pensar en un proyecto nacional. Claro que ese proyecto nacional era excluyente, era totalmente eurocéntrico, excluía a las comunidades indígenas, pero fue el proyecto de las elites para el desarrollo capitalista de la sociedad. El neoliberalismo ya no está interesado en un proyecto nacional de desarrollo capitalista, porque ahora el proyecto es global, no se interesa por un proyecto nacional y por eso las elites ya no están tan interesadas en la universidad pública. Al contrario, es muy importante vincular la universidad al mercado, y eso se está haciendo con las universidades públicas de hecho, cada vez más, para generar sus propios fondos. La extensión universitaria es cada vez más una conexión con el mercado; pero eso no es suficiente, y por eso se crean las universidades privadas, cada vez se crean más universidades que no tienen investigación porque, según el Banco Mundial, la investigación va a ser concentrada en media docena de universidades globales, el resto no interesa. El Banco Mundial, en este momento, no da ningún financiamiento para la investigación en África; o sea, los científicos e investigadores de África tienen que venderse a través de consultorías a ONGS y a fundaciones del norte para vivir, porque no hay financiamiento para la investigación. La idea es que compren la investigación a los centros de excelencia que la producen. Entonces éste es un proyecto que está en curso, es un proyecto con muchas contradicciones, pero en el mercado del futuro, en Londres, la rentabilidad del dinero invertido en universidades será de la más alta a nivel mundial.

Esto es lo que para mí está en curso en este sistema. Por eso yo defiendo la universidad pública; hay que defenderla. Pero ahora tiene que cambiar. Ahora que ya no tiene el apoyo de las elites tiene que conectarse con los de abajo, tiene que estar más junto a los movimientos sociales, con los problemas de la sociedad, con la visión del país desde abajo y no desde las elites. Y para eso tiene que hacer la extensión al revés; es decir, tiene que practicar la ecología de los saberes: traer otros saberes hacia dentro de la universidad, saberes indígenas, campesinos, urbanos, que vengan también a enseñar a los estudiantes cómo se hacen las cosas, cómo se habla, qué es la sabiduría, etcétera. La ciencia occidental no sabe lo que es la sabiduría, tiene que aprenderla; sabe conocer pero no sabe entender con sabiduría.

En cuanto a la cuestión sobre la experimentación, pienso que o no la formulé bien en mi portuñol o usted se equivocó en comprender lo que yo dije. No tiene nada que ver el experimentalismo del que hablo con el materialismo histórico porque, al contrario, es un experimentalismo desde abajo, o sea un experimentalismo que tiene un horizonte, si quiere, de amplio rango como es la plurinacionalidad junto a la interculturalidad y la poscolonialidad. Pero para ir por pasos, sabiendo que el proceso histórico es más largo, y que no se puede lograr todo de una vez. Por eso no tiene nada que ver el experimentalismo del que usted habla en el contexto del materialismo histórico. Tampoco defiendo que sea sólo a partir de una perspectiva científica. Lo que estoy proponiendo es una ecología de saberes, es un diálogo entre saber científico y no científico. Hoy sabemos que los saberes no científicos son fundamentales para entender el mundo. Le podría dar muchos

ejemplos de cómo no apreciar el conocimiento de los indígenas puede traer consecuencias brutales. Los conocimientos indígenas siempre fueron despreciados. Si quiere un ejemplo que no es de acá, le doy un ejemplo de Indonesia. Ahí las tierras de arroz, los campos de arroz eran irrigados durante el tiempo ancestral por los sacerdotes de una diosa hindú, Dewi Danu, la diosa del lago, que administraban la distribución del agua en los arrozales. Vino la revolución verde y dijeron los ingenieros "nada de esto; tiene que ser una cosa científica". Y mandaron a todos los sacerdotes afuera y crearon la irrigación científica. Resultado: 50% de la cosecha en el año siguiente, 50% en el otro año; o sea, se perdió la productividad de la tierra. El gobierno de Indonesia, muy preocupado decidió abandonar el sistema científico y llamó a los sacerdotes; entonces empezó de nuevo a haber arroz. Treinta años después, tres jóvenes del MIT, fueron a estudiar lo que pasó con la revolución verde y, sobre la base de una nueva ciencia, estudiaron la modulación computadorizada, y llegaron a la conclusión de que la secuencia de irrigación del agua hecha por los sacerdotes era la más rigurosa, óptima en todos los criterios científicos posibles. O sea, la incompatibilidad entre el sistema ancestral y el sistema de la revolución verde fue un resultado, un producto de mala ciencia. Por eso hay que rescatar esa ecología de saberes. Sobre el neocolonialismo no voy a contestar nada.

Al señor presidente de la CIDOB. Estoy de acuerdo con todo lo que dice. Eso fue lo que defendí. Lo que defendí es que las autonomías son originarias, son territoriales, tienen sus formas de democracia; por eso hablé de demodiversidad, de diversidad de democracias. En unidades autonómicas territoriales que sean

interculturales puede haber dobles formas de uso de la democracia: por un lado, de voto y, por otro lado, de usos y costumbres. Eso es posible y se ha hecho en otros lugares. La cuestión fundamental, como defendí, es el control de los recursos naturales y pienso que lo defendí con toda la fuerza, porque parece que es eso lo que está en causa.

La cuarta pregunta, sobre si la Asamblea Constituyente significa mucho o no porque de hecho Bolivia está insertada en el capitalismo y lo que hará es insertar a las autonomías indígenas en el mismo proceso. Sí y no. No sé cómo va a ser la Asamblea Constituyente, pero si la Asamblea Constituyente realmente lleva esta idea fuerte de autonomías originarias indígenas, no va hacer así. ¿Por qué? Porque es fundamental para las autonomías el control de los recursos naturales y ese recurso es un recurso que se maneja según la lógica no capitalista, una lógica sostenible. Será otro modelo económico el que va desarrollarse en el país, que no va a ser el capitalismo neoliberal de ninguna manera. Si no es así, usted tiene razón, es un formalismo. Por eso la lucha de la Constituyente es una lucha importante.

La respuesta para Fernando. Es obviamente un fenómeno que no existe solamente en Bolivia. Ocurre en otros países y causa alguna perplejidad a observadores menos atentos. ¿Por qué la demanda de autonomía, que es una demanda originaria de los pueblos indígenas ha sido cooptada, absorbida por la derecha, por las elites? A mi juicio, porque las elites están entrenadas en gobernar y ven cuáles son sus posibilidades. Miraron de inmediato que realmente un Estado Plurinacional tiene que ser descentralizado y por eso rápidamente levantaron la bandera de las autonomías.

Para mí es claro que iban a hacer eso. Además, porque saben que con esas autonomías podían de hecho absorber las autonomías indígenas; ésa es la lógica que está por detrás. Es una lógica de descentralización. Sobre si ven que el Estado central puede ser controlado por la mayoría y que, por la democracia representativa, pueden poner un presidente indígena que quiere conseguir otro Estado de otra forma, claro quieren descentralizar. Quieren crear autonomías para defenderse. Por eso la autonomía de la derecha, es una defensa ofensiva, digamos así. Esas autonomías existen, en Ecuador es lo mismo, en México es lo mismo. La descentralización en estados plurinacionales es una demanda correcta; por eso quien tiene poder se apropia de ella.

Lo que hay que tener en cuenta es la autonomía asimétrica; es decir, no hay un solo tipo de autonomía; hay una geometría variable de eso mismo. Hay una autonomía indígena, hay una autonomía originaria, son ellos los que han luchado por la autodeterminación, y ahora más que nunca, cuando veo amenazas de separación, los indígenas nunca lo hicieron; en sus luchas por autodeterminación nunca cuestionaron las fronteras de sus países. Por eso, es notable esa lucha por la autodeterminación que hacen. Por eso es necesario realmente que se haga esa autonomía asimétrica.

El marco del constitucionalismo en el pluralismo jurídico es realmente una cuestión compleja, sobre todo porque el derecho oficial no tiene autoridad moral para dar ninguna lección de derechos humanos a los indígenas. Durante siglos los eliminaron, los discriminaron, no defendieron la vida de ellos, ¿por qué decir ahora que la defensa de la vida es una cosa preciosa? ¿Acaso los

indígenas no pueden defender la vida? ¿Quién ha defendido más la vida que los indígenas, quién ha defendido la biodiversidad, la ha creado, la ha constituido y la ha defendido? Si tenemos biodiversidad, la debemos a los pueblos indígenas. La ciencia moderna la destruye de hecho, ha creado un proceso para destruirla.



Encuentro con representantes y miembros de la CIDOB

Boaventura de Sousa Santos

Buenos días a todos. Es una alegría muy grande para mí estar aquí con ustedes.

El motivo principal de mi visita a Bolivia fue conocer mejor el proceso constituyente y, de varias maneras, mostrar, consolidar y reforzar mi solidaridad con todo el proceso que las comunidades y los movimientos indígenas han iniciado en este país. Me refiero a los últimos años porque ustedes tienen todo un pasado de lucha, pero en los últimos años el movimiento indígena produjo cambios fundamentales en la política, en la estructura del Estado. Como decía ayer, en 1537 el Papa dijo que los indígenas tenían alma; vean ustedes, en 1537 se dudaba de si los indios tenían alma y pasaron cinco siglos, hasta el 2006, para que un presidente indígena sea elegido por todos los bolivianos. Es un proceso histórico maravilloso y por eso pienso que Bolivia está en la delantera de muchos procesos políticos novedosos que conllevan la refundación del Estado, la creación de una plurinacionalidad. Sin embargo, esta plurinacionalidad no tiene que ser simplemente discursiva sino concreta. Y concreta quiere decir control político y control económico sobre los recursos naturales.

Mi visita a Santa Cruz coincidió con la visita de la Constituyente y lo que vi fue muy ilustrativo para entender las dificultades del

proceso, porque se ve nítidamente fuerzas que no están interesadas en llevar adelante este proceso. De hecho no quieren la nueva Constitución y hacen todo para boicotearla; además, al margen de la democracia, golpeando gente, insultando. Yo oí cosas en la comisión de autonomías que si fuera en mi país la policía tendría que intervenir de inmediato. Por ejemplo, algunas canciones decían que Evo Morales es un hijo de puta. Eso no se puede decir de un presidente. En mi país la policía haría una intervención inmediata porque es un insulto a un símbolo de la nación que es el presidente elegido por todos. Es, entonces, un ambiente hostil. Por eso quería saludar aquí a todos los compañeros que estuvieron en esas sesiones por la valentía, por las condiciones difíciles en que presentaron su propuesta y por la capacidad que tuvieron de hacer dos cosas que la derecha no hace hoy en día: por un lado, no se dejaron provocar, mantuvieron la calma en las peores condiciones y, por otro, presentaron propuesta, lo que la derecha no hace. La derecha grita "autonomía, autonomía, autonomía" y nada más. No tiene más contenido. Eso para mí fue realmente una lección muy fuerte para mi trabajo. Y también quería saludar el equipo técnico que ustedes tienen; es un equipo de gente maravillosa, muy solidaria, que conoce muy bien los problemas, que los analiza con mucho cuidado y que está muy solidario con ustedes. Entonces, yo quiero simplemente sumarme a ustedes y al equipo técnico porque mi solidaridad con el movimiento indígena viene desde lejos, no viene desde ahora. Hace más de diez años empecé a trabajar con los movimientos indígenas de Colombia y en Brasil, con los ticunas de la amazonía. Entonces hay realmente un largo proceso y, al finalizar mi visita a Bolivia, no quería regresar sin

estar aquí con ustedes. Quería manifestarles mi solidaridad con vuestras luchas y estar a vuestra disposición para lo que quieran.
Yo pienso que en este momento, en este proceso, es necesaria una lucidez analítica, una clarificación. Hay que buscar solidaridades de varios tipos. Yo, por la parte humilde que puedo compartir con ustedes, tienen mi solidaridad con el proceso constituyente y con lo que va a seguir. El proceso constituyente no va a terminar las cosas. De hecho, después de que un indígena es elegido como presidente de un país, estamos al inicio de otro proceso histórico. Pensamos que no debe durar otros 500 años. Ahora será más corto y vamos a lograr otras victorias, sobre todo por el control de los territorios, por las autonomías originarias. Es un campo muy difícil.
Algunos de ustedes que estuvieron en los encuentros, y anoche en mi charla, ven cómo la cuestión de autonomía ha sido apropiada por la derecha. Es una bandera originaria de los movimientos indígenas. Hay que mantener esa prioridad. Mostrar que la autonomía indígena no tiene nada que ver con las otras autonomías que se están proponiendo y para eso tenemos que estar juntos. Los movimientos indígenas son diversos, tienen sus propios problemas internos y yo pienso que en este momento debemos juntarnos todos. Yo sé que hay algunas diferencias, las he visto. He estado en Cuzco el año pasado cuando se fundó la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas donde estuvieron los pueblos andinos aymaras, quechuas y mapuches. La idea es que se cree también una coordinación de la amazonía, que ya está en proceso de constitución, pero que debería ser más fuerte para articularse con la Coordinadora Andina. O sea,

hay un esfuerzo a nivel nacional y un esfuerzo continental. Para todo este esfuerzo ustedes pueden contar conmigo. Yo estoy aquí para oírlos, para ver si tienen preguntas. Tendré mucho gusto de contestarlas. Quiero conocer un poco más de sus luchas. Y quiero decirles: ustedes no están solos. Hay mucha gente en el mundo que está mirando a Bolivia, conociendo el país que va a fundar un nuevo Estado, un Estado Plurinacional que, desde su plurinacionalidad, reconoce la identidad cultural, la interculturalidad y la poscolonialidad. Vamos a terminar aquí de una vez con el colonialismo que no terminó con las independencias. Ayer, en las conferencias territoriales, vi manifestaciones groseras de racismo y de colonialismo; lo que nos lleva a decir que la tarea de descolonizar a Bolivia es una tarea que está por hacer y está en nuestras manos, en vuestras manos hacerlo. Entonces yo les quiero manifestar simplemente mi solidaridad y compartir con ustedes esta mañana.

Pedro Nuni, vicepresidente de la CIDOB

En primer lugar, saludar al hermano Boaventura. Quisiera aprovechar para hacer una pregunta. En este momento está en discusión, está en debate el tema de las autonomías indígenas. Nosotros consideramos que es un tema muy importante, sobre todo cuando se está discutiendo y se va a discutir en el seno de la Asamblea Constituyente. Hay una autonomía que plantea la gente de poder, nosotros decimos los carayana o los karai que plantean una autonomía pero como una especie de propaganda.

Nosotros hemos planteado y hemos tratado de enmarcarnos en la conquista que hemos hecho con el Convenio 169 que es una Ley de la República, la 1257. Tenemos el derecho a la autonomía y a la libre determinación. Nosotros nos respaldamos en ese convenio y se debe cumplir, no sólo en Bolivia sino en otros países donde hay hermanos indígenas, pueblos indígenas. Por tanto, consideramos que ésa es la cuestión que tenemos que hacer prevalecer. En este sentido, hay una pugna y quisiéramos saber si hay algunas experiencias sobre este tema, para que desde su punto de vista y conocimiento lo enriquezcamos, tengamos muchos más argumentos para seguir planteando, no sólo en el seno de la Asamblea Constituyente cuando tengamos la oportunidad, sino también en los medios de comunicación. Creo que hemos dado un gran paso. Somos una referencia a nivel internacional. Somos un ejemplo. Como pueblos indígenas y originarios hemos dado un paso adelante y creemos que tenemos que seguir adelante, aunque tenemos ciertos problemas internos pero eso tenemos que superarlo.

Boaventura de Sousa Santos

Yo pienso que hay realmente muchos problemas con la Constituyente. Es un proceso político que está, obviamente, muy complicado y que está en negociación, como son los procesos constitucionales. Por eso ustedes tienen que estar muy atentos al tipo de negociaciones que ocurren y mantener los movimientos con autonomía, con total libertad para poder

actuar en el momento exacto. Ustedes tienen una tradición de movilización fuerte, tienen una tradición asambleísta, por así decirlo, que es un mecanismo muy útil en estos procesos para que ustedes no pierdan el poder constituyente. ¿Qué es el poder constituyente? Es el hecho de que el pueblo se organiza para hacer propuestas y luchar para que estas propuestas sean aceptadas en el marco de la Asamblea Constituyente. Por eso es un poder que es constituyente en el sentido que crea la Constitución, pero una vez que la Constitución está hecha, ¿dónde está el poder del pueblo? Entonces ustedes tienen que seguir pensando que vuestras movilizaciones, vuestro trabajo va a tener que seguir después de la Constituyente, después de la nueva Constitución. No es de esperar que todas las aspiraciones vayan a ser concretadas en este momento, porque hay dificultades, negociaciones y compromisos.

Ustedes tienen que luchar para que la Constituyente avance lo más posible. Y aquí yo pienso que hay dos grandes cuestiones. La primera es la cuestión territorial, la cuestión de las autonomías. Ayer me preguntaban: "qué cosa extraña, los pueblos indígenas fueron los primeros en levantar la bandera de la autonomía y ahora parece que esta bandera está con la derecha, ¿cómo es posible? ¿Está pasando esto sólo en Bolivia o pasa también en otros países?" Yo les respondí que de hecho está pasando en otros países. Por ejemplo, en Ecuador, en México, donde las demandas indígenas de autonomías fueron apropiadas por las elites, por las oligarquías. ¿Por qué? Yo pienso que por dos razones. En el caso de Bolivia porque el presidente es indígena y por eso no es una persona de confianza para las oligarquías; aunque Evo condujera

una política pública de Estado muy a favor de las oligarquías —lo que es imposible— eso nunca ganaría la confianza de las oligarquías criollas de este país. El racismo, el colonialismo es todavía muy fuerte y el Presidente es víctima de ese racismo y de ese colonialismo. Cuando un presidente indígena es elegido, la idea principal de la oligarquía es enflaquecer el poder central. Por eso la descentralización; quieren descentralizar para sacar poder al poder central.

En segundo lugar, hubo otros procesos de descentralización en el país y se creó un clima a favor de la autonomía y ellos con su poder, con su capacidad en los medios de comunicación social, de inmediato se apropiaron de esa bandera. Y por eso están hoy en día con la bandera de la autonomía, pero no están solos. El movimiento indígena sigue con su bandera. Y es muy importante que el movimiento indígena no se deje intimidar por el hecho que la autonomía es también ahora una demanda de la derecha. Porque la autonomía que el movimiento indígena demanda es muy distinta de la autonomía que plantean las oligarquías. ¿Cuál es la diferencia? En primer lugar, las autonomías, por ejemplo departamentales, son autonomías que se van a regular por todos los mecanismos políticos administrativos occidentales: democracia representativa, voto, no va a haber espacio para usos y costumbres indígenas; es una autonomía totalmente eurocéntrica que no pertenece a la cultura indígena, es otra cosa. En segundo lugar, esta autonomía pretende conquistar poder económico. El objetivo central de la autonomía oligárquica es conquistar poder económico. ¿Por qué? Porque los recursos minerales, los recursos naturales, la biodiversidad están en sus departamentos.

Para ellos el hecho que estén en territorios indígenas no cuenta. Porque ellos piensan que una vez que sean autónomos podrán controlar los recursos naturales que están en el territorio indígena. Ahora van a decir: "nosotros somos autónomos, tenemos el departamento, entonces aquí mandamos nosotros. Las autonomías territoriales indígenas se pueden reconocer para la lengua, para la cultura, para el folklore, pero los recursos naturales nosotros los controlamos porque tenemos una competencia política y legislativa para controlar los recursos".

Ésas son las dos ideas que distinguen totalmente esta autonomía de la autonomía que ustedes quieren. Primero, las autonomías indígenas son originarias, o sea, existen antes del Estado boliviano. No necesitan que el Estado les dé la autonomía. La autonomía la tienen como pueblos originarios. Y ése es un hecho político que hay que rescatar desde el primer momento. Por eso esta autonomía indígena no se puede confundir con la autonomía de las oligarquías.

En segundo lugar, las autonomías territoriales indígenas no se rigen, no se gobiernan por los mecanismos políticos y administrativos del Estado colonial occidental. Tienen otros mecanismos, otras formas de democracia, otros modos de deliberación —por consenso, por rotación— o sea, otras formas de democracia directa ancestral que está siempre en movimiento. Los movimientos indígenas son movimiento y por eso sus culturas no son estáticas, no están paradas; por ejemplo, se dice que los usos y costumbres victiman a las mujeres, no dan el mismo poder a las mujeres y eso es verdad en muchos contextos, pero no es una verdad para siempre. Hay experiencias en muchos otros países, en países

africanos, por ejemplo, donde las mujeres han luchado desde dentro de sus comunidades para tener los mismos derechos que el hombre y por eso hay comisiones de género y por eso hay lucha interna para dar derecho a las mujeres. Pero eso quiere decir que la autonomía territorial se gobierna por mecanismos no occidentales, por otras formas de gobierno.

En tercer lugar, las autonomías indígenas tienen una concepción de la tierra como territorio. ¿Qué es eso? El territorio es la garantía de la identidad cultural indígena. No hay movimiento indígena, no hay cultura indígena sin territorio. El territorio es la tierra, es la pachamama y la pachamama es lo más sagrado. No podemos vivir sin ella porque si vivimos sin ella estamos fragilizados, estamos inseguros; por eso el control del territorio es lo más importante para el movimiento indígena y para las autonomías territoriales. Y eso va a significar conflicto porque lo que quieren las oligarquías es que la autonomía indígena, las autonomías territoriales locales que existen en el departamento, sean subordinadas a la autonomía departamental que es más amplia. Dicen "nosotros somos el departamento, ustedes son unidades más pequeñas".

Y aquí viene el conflicto. Y ustedes no pueden ceder un milímetro. Aquí la autonomía indígena es originaria. Y hay un concepto que les voy a proponer: si las autonomías indígenas son originarias, por lo menos tienen que estar en el mismo rango con la autonomía departamental; entonces no pueden ser subordinadas a ellas. Las autonomías indígenas son extraterritoriales para el departamento. Están en el departamento pero no pertenecen al departamento, pertenecen a las comunidades y al país. Entonces

a mi juicio para mantener el control de los recursos naturales, de los bosques, de la biodiversidad, de los saberes originarios, hay que crear este concepto de que la autonomía departamental puede existir pero en ningún caso puede colisionar con la autonomía indígena. Entonces las autonomías indígenas territoriales tienen que relacionarse como iguales con la autonomía departamental y con el Estado central. Tienen que tener plena autonomía. Y sí, pueden luego organizar a nivel intermedio, pero ustedes saben que los recursos naturales están en los territorios locales donde están los pueblos. Por eso no podemos aceptar nunca que una autonomía de la derecha pueda subordinar la autonomía territorial indígena. Por eso la autonomía territorial indígena no pertenece jurídicamente al departamento. Puede relacionarse como iguales con el gobierno departamental y con el gobierno central, sobre todo para repartir beneficios. Pero tiene que ser así porque de otra manera, si ustedes van a aceptar que les den un poco de autonomía dentro de las autonomías oligárquicas, yo les digo, ése es un camino al desastre. Más tarde o más temprano van a comprar a algunos líderes, van a corromper a los líderes, van a hacer de todo para descaracterizar la lucha y para vaciar la autonomía indígena. Esto es lo que yo llamo autonomías asimétricas. No es lo mismo la autonomía departamental y la autonomía indígena. Se puede hablar de un Estado con autonomías pero no con un solo tipo de autonomías. Esto es, a mi juicio, ser un estado plurinacional. Como decía ayer, si hay un tipo único de autonomía no hay plurinacionalidad porque toda la autonomía es para la misma nación. Si hay plurinacionalidad, las naciones indígenas originarias tienen que tener su propia autonomía. Éste es el contenido del

Estado Plurinacional. Mi temor es que la Constituyente declare como discurso la plurinacionalidad pero después, en las medidas concretas, que tienen que ver con el poder económico y con el poder político, esa plurinacionalidad no sea respetada. Entonces ustedes tienen que estar, primero, muy atentos. Segundo, muy unidos, porque la derecha va a intentar dividirlos. Eso es lo que me parece que ya está en el terreno mismo. La derecha, los oligárquicos, si pueden los van a dividir, para que después se vuelvan indígenas contra indígenas. Ustedes tienen vuestras dificultades de unión. Son pueblos muy distintos, 34 pueblos, sin contar los pueblos del altiplano. Es una diversidad enorme para el mundo. Es precioso que ustedes sean diversos pero hay que tener medios para que puedan discutir sus diferencias. Y cuando vayan adelante en la Constituyente o en diálogos con las oligarquías y las elites ustedes tienen que presentarse unidos, porque en el momento que no estén unidos, las brechas serán aprovechadas de inmediato para dividir. Eso es lo que les quería decir sobre la cuestión de las autonomías.

Yo les quería agradecer la oportunidad de poder compartir con ustedes mis ideas y vuestras ideas, por la oportunidad de crear este diálogo. Junto con el diálogo que tuve con líderes indígenas en El Alto, ha sido de lo más productivo, de lo más interesante y más importante en este viaje a Bolivia. He tenido este privilegio de haber sido invitado por ustedes y estoy muy agradecido por ello. Muchas gracias.





Este libro se terminó de imprimir
en octubre de 2009, en los talleres de
Contartese Gráfica S.R.L.
Av. Vieytes 1709, Buenos Aires